"BIBLIOTECA HACHETTE DE FILOSOFÍA"
*dirigida por*
GREGORIO WEINBERG

PIERRE - MAXIME SCHUHL
*Profesor en la Sorbona*

# LA OBRA DE PLATÓN

Con una *"Nota sobre las traducciones de Platón al español"*
por el
PROFESOR JUAN ADOLFO VÁZQUEZ

LIBRERÍA HACHETTE S. A.
BUENOS AIRES

*Título del original francés:*
L'ŒUVRE DE PLATON
(Librairie Hachette, Paris, 1954)

*Traducido por:*
AMPARO ALBAJAR

*Adiciones bibliográficas de:*
GREGORIO WEINBERG

*Hecho el depósito que indica la Ley número 11.723*
IMPRESO EN LA ARGENTINA -- PRINTED IN ARGENTINE

# INTRODUCCIÓN

PLATÓN es sin duda el hombre más grande de la historia de la filosofía. Para poner de manifiesto esta superioridad se ha llegado hasta escribir, no sin humor, que todos los demás filósofos casi no hicieron otra cosa que poner notas al pie de las páginas de sus obras. Es, ciertamente, llevar un poco lejos una idea justa; mas el hecho es que todos los que después de él filosofaron, experimentaron más o menos directamente su influencia. Debe esta preeminencia a la riqueza y a la profundidad de su pensamiento, a la extrema variedad de sus aptitudes y de sus dotes, rara vez reunidas en el mismo grado en un mismo autor.

## I. LOS PRINCIPALES ELEMENTOS DEL GENIO DE PLATÓN.

1. RIGOR LÓGICO O IMPULSO MÍSTICO. Por una parte ha llevado hasta el extremo el gusto por el pensamiento lógico, por el conocimiento científico aplicado a todos los dominios, por el espíritu de precisión.

Este maestro del razonamiento estricto y riguroso, de la dialéctica metódica, sentía predilección por la demostración matemática. "Nadie entre aquí si no es geómetra", se dice que escribió a la puerta de su escuela.

Mas ese genio apolíneo es también un místico, un dio-

nisíaco [1]. Es un espíritu religioso que tuvo una infancia piadosa [2] y que jamás olvida al niño que sobrevive en el hombre. Le placen los relatos de los tiempos antiguos, lo atraen las tradiciones de los misterios y las revelaciones. Si critica las seducciones irrazonadas del arte ilusionista, de la elocuencia apasionada, de la cándida adivinación fundada en las visiones del sueño, coloca muy alto el entusiasmo, ya se manifieste bajo la forma del delirio de amor, del delirio religioso o del delirio poético. Bajo estos tres aspectos reconoce el impulso insatisfecho que eleva al individuo, que lo arrastra hacia algo que lo supera, hacia un Ideal (y esta misma palabra es platónica), hacia un más allá más real que el universo sensible; existe ahí una aspiración dominante, más característica de su naturaleza fundamental que todas las fórmulas sistemáticas que sucesivamente puedan expresarla. La necesidad de conciliar este impulso, que tan profundamente experimenta, con sus exigencias lógicas y racionales, es uno de los grandes móviles de su pensamiento.

2. Los mitos y la ironía. Para expresar ese más allá recurrió a mitos, en que es pródiga su imaginación; relatos en imágenes que explican el mundo del devenir por medio de hipótesis verosímiles y transponen en la duración cambiante las verdades intemporales, intentando respetar las proporciones que constituyen la armazón del modelo inteligible [3], prolongando el razonamiento con un recurso al ensueño; obras de arte cuya carga afectiva y cuyo dinamismo encantatorio quieren poner en el camino de la verdad y de la salvación [4]; juegos serios de los cuales

1 Véase más adelante, L. 1, cap. I, pág. 23.
2 Véase *Leyes* X, 887 de.
3 Véase nuestros *Études sur la Fabulation platonicienne*, París, 1947.
4 Véase *Leyes* 773 cd. 903 ab: hay que completar la argumentación apremiante persuadiendo con mitos encantatorios. Véase igualmente *Fedro*, 265 bc, y *Rep.* X, 621 bc.



Platón es el primero en sentir lo insuficiente y lo inadecuado, porque sabe mejor que nadie que existen verdades que las imágenes no pueden expresar [5]; de donde una ironía muy particular, especie de humor metafísico que alterna con los ejemplos que da de la ironía socrática [6]. Esa ironía indica que él mismo no se engaña con el lenguaje que habla y que debe hablar, para intentar por lo menos sugerir lo inexpresable.

3. Vida contemplativa y preocupaciones políticas.

Otras dos oposiciones fundamentales, muy características de su naturaleza, son las del gusto por la ascesis, por una severidad para el cuerpo [7] correlativa con su sed de ideal, y un deseo de equilibrio armonioso del cuerpo y del espíritu que veremos manifestarse sucesivamente en su obra; por otra parte, la de una preferencia por la vida contemplativa, llevada en un aislamiento favorable al recogimiento, y una nostalgia de la acción política, que fué siempre una de sus grandes preocupaciones. El impulso hacia el más allá jamás lo condujo a aislarse durante largo tiempo en una torre de marfil. Para comprenderlo bien debemos situarlo en su tiempo. Ya Pascal protestaba contra los que no se imaginaban a "Platón y Aristóteles sino con amplias togas de pedantes" (fr. 331, Br.). Vive uno de los períodos más trágicos de la historia de Atenas; en el momento de los desastres de Sicilia tiene catorce años, veintidós en el momento de la toma de Atenas por Lisandro y de la destrucción de los Muros Largos por los espartanos. Miembro de una de las grandes familias nobles que contaba a Solón entre sus antepasados, estaba

5 Véase *Político*, 265 e, 286 a.
6 Sobre la ironía socrática, véase más adelante, pág. 58.
7 Sobre los límites de esta severidad, véase nuestro estudio sobre *Lyncée et l'Anatomie* ("Études Philosophiques", 1947, I, pág. 11 = *Le merveilleux, la pensée et l'action*, 1952, pág. 83).

naturalmente destinado a tomar parte en los negocios públicos. "Antaño", escribe, "en mi juventud experimentaba lo que tantos jóvenes experimentan: tenía el proyecto de abordar la política inmediatamente, desde el día en que pudiese disponer de mí mismo" *(Ep.* VII, 324 b [8]).

Igual que el medio que lo rodeaba (aquellos jóvenes nobles que se agrupaban en torno al viejo Sócrates), era *a priori* favorable al régimen aristocrático de Esparta; mas, como a Sócrates, lo sublevaron las violencias y las injusticias del gobierno de los Treinta Tiranos, establecido en Atenas durante la ocupación espartana y en el cual participaron su tío Cármides y Critias, primo de su madre. En cuanto a la reacción democrática que siguió, condenó a muerte a Sócrates, a quien hacía responsable de las traiciones de su discípulo Alcibíades. Por eso Platón se apartó de toda actividad política en su país; se contentó con abrir allí un centro de estudios, la *Academia* (instituto científico y escuela de ciencias morales y políticas a la vez), así denominado porque lo instaló en el parque llamado de Academos, que había comprado al regresar de un largo viaje que hizo después de la muerte de Sócrates, entre el año 399 y el 398, y en el curso del cual visitó Egipto, la Cirenaica, Sicilia e Italia del Sur. (En el siglo IV antes de la era cristiana, era lo equivalente a la "gran gira" que hacía recorrer a los jóvenes ingleses instruídos del siglo XIX los principales centros de civilización de los países extranjeros, para terminar su formación.) Como alguien ha dicho, los estudios teóricos de la Academia, a ciertos respectos, no son sino "acción trabada y que sólo renuncia a sí misma para realizarse más seguramente" [9]. Durante toda su vida pensó Platón

[8] La autenticidad de esta carta ha sido discutida, pero muchos buenos espíritus coinciden en reconocerle un carácter platónico.

[9] A. Diès, *Introducción* a la edición de *La República,* París, 1932, pág. V.



en la reforma del Estado, y tres de sus más importantes obras atañen a esta cuestión.

Consciente del desorden económico, moral y social de que morían las ciudades griegas, trató siempre de iluminar con sus búsquedas los problemas de la política y de la acción, de definir las bases metafísicas de una moral y de una política sanas. Más aún; intentó repetidas veces realizar sus miras en el extranjero. En el curso del viaje de que acabamos de hablar, tras haberse encontrado en Tarento con Arquitas, el filósofo pitagórico que dirigía el gobierno de aquella ciudad, se relacionó en Sicilia con el tirano Dionisio de Siracusa, cuyo cuñado, Dión, llegó a ser gran amigo suyo. A la muerte del tirano esperó hallar el reformador que buscaba en su hijo, Dionisio el Joven, que quiso hacerse iniciar por él en la filosofía. A ruego suyo volvió dos veces a Siracusa: a los sesenta años, en el 367, y en el 361, a la edad de sesenta y seis, mas sin llegar a realizar sus miras. Los tres viajes terminaron mal; todas las veces volvió a partir malquisto con el tirano y se salvó tan sólo, al final de su primera permanencia, por su encuentro con un amigo que lo rescató cuando se lo ponía en venta como esclavo, y cuando la última por la intervención de Arquitas, que envió un barco de guerra para liberarlo.

Tuvo, pues, que contentarse con la enseñanza y la indagación, a la cual no renunció jamás. Murió en Atenas, en el año 347 ó en el 348 (¡hace dos mil trescientos!), a los ochenta de edad, trabajando en su última obra: las *Leyes* [10].

Tuvo, sin embargo, cierta influencia política gracias a la acción que ejerció sobre hombres tales como Licurgo, Hipérides y Foción por una parte, y por otra, sobre cier-

[10] Diógenes Laercio, *Vida de los Filósofos,* III, 37 (25).

tos príncipes extranjeros que le pidieron consejeros [11], así, Hermias, tirano de Atarnea, en Tróade; y se ha observado que parte de la legislación ulterior lleva el sello del espíritu de sus *Leyes*.

4. El diálogo platónico. Los filósofos anteriores se habían expresado ya en verso, como los eleatas y Empédocles, ya por medio de tratados en prosa, como los jónicos. Platón inventó una nueva forma literaria, el diálogo filosófico, destinado primeramente a reproducir la manera de interrogar y de conversar de Sócrates y luego a mantener para la indagación el carácter vivo de una búsqueda hecha en común. Así se evitan los peligros de la exposición ininterrumpida. (El mito, aun teniendo ese carácter, no aspira a la exactitud rigurosa y por consiguiente no puede engañar.) Platón desconfía de la letra escrita y muerta, de la fórmula cuajada, tan fácil de comprender mal, tan apta para engañar [12]; exige del lector una colaboración activa, la mejor de las disciplinas. Lo interna a través de mil dificultades, reflejo de los obstáculos que cada cual debe vencer en sí mismo para elevarse hacia la verdad. Así serán eliminados todos aquellos que sienten repugnancia por el esfuerzo verdaderamente filosófico y que no son capaces de comprender con medias palabras. Ésos se desalentarán al dar en los callejones sin salida adonde a veces Sócrates tiene un como maligno placer en empujarlos, no sabrán sacar de su equivocación la enseñanza que en sí lleva y volver a la encrucijada para allí elegir esta vez el buen camino.

[11] Véase nuestro estudio sobre *Platon et l'Activité politique de l'Académie* ("Revue des Études Grecques", t. LIX-LX, 1946-1947, pág. 46 y sigt. = *Le merveilleux, la pensée et la action*, pág. 155).
[12] Véase *Fedro*, 274 e — 277 a; cf. *Protágoras*, 329 a. Sobre el arte de la expresión en Platón, véanse nuestras *Remarques sur la Technique de la répétition dans le Phédon*, "R. E. G.", 1948, II, págs. 373-380.



Así, por la obra misma, a través del público desconocido de los lectores, será hecha una selección análoga a la que entre los oyentes podía llevar a cabo la exigencia de una formación matemática.

## II. ¿Qué método seguir para exponer el platonismo?

1. Muchos son los filósofos y metafísicos cuyo pensamiento se presta a una exposición sistemática; así es como Hamelin trató del *Sistema de Aristóteles* y del *Sistema de Descartes*. Pero es muy difícil proceder así con respecto a Platón, que, como acabamos de ver, jamás emprendió en sus obras la presentación didáctica de un sistema. Cada diálogo se refiere a una cuestión particular, y para iluminarla se eleva a una mira más general, que supone en sí misma un concepto de conjunto; pero éste solamente se nos sugiere. Cada vez se vuelve a tomar el conjunto desde un punto de vista diferente. "Si alguien redujese a Platón a sistema haría un gran servicio al género humano", escribió Leibniz un día [13]. Es decir, que esta reducción no ha sido hecha, aunque muchos de los platónicos la hayan emprendido a través de los siglos [14]. Y, en efecto, sistematizar un pensamiento tan flexible es endurecerlo, hacerlo rígido, falsearlo, traicionarlo también, aunque tan sólo fuese olvidando la importancia del

[13] Carta a Rémond, 11 de febrero de 1715, ed. Gerhardt, t. III, pág. 637.
[14] En lo que se refiere a la Antigüedad, véase, por ejemplo, el *Epítome de Albinos*, editado y traducido por P. Louis, Rennes, 1945. De Albinos poseemos igualmente una breve *Introducción a los escritos de Platón*, en la cual ya se halla planteado el problema del orden en que conviene leer los diálogos (ed. de los *Diálogos* por C. F. Hermann, Leipzig, 1853, t. VI, págs. 147-151). En lo que se refiere a los modernos véase la *Philosophie de Platon*, de Alfred Fouillée, París, 1867; 3ª ed., París, 1922. [Hay versión castellana, véase pág. 228.]

encaminamiento, de la progresión por la cual uno se orienta hacia lo verdadero. Componer un tratado que pretenda meter en fórmulas las intuiciones fundamentales de la metafísica es manifestar una incomprensión fundamental del asunto, leemos en la VII carta [15]. Indudablemente corresponde a cada cual seguir por su propia cuenta las indicaciones, las sugestiones que Platón da al pasar, y tratar de hacer para sí mismo una construcción que ubique en su lugar y coloque en mutua relación a todos los elementos del mundo platónico para comprender su ordenación y la economía de conjunto y volver a hallarla luego en cada detalle; pero éste es un trabajo que debe aprovechar, al mismo tiempo que el impulso dado por un contacto directo con los diálogos, todos los matices comprendidos en el curso de un estudio tal. Comenzar por exponer desde afuera una construcción tal, es estar seguro por anticipado de perder todo su provecho.

2. Para evitar esos inconvenientes mayores se ha venido tratando desde hace varios años y desde diversos puntos de vista, de estudiar la estructura de los diálogos y el ritmo del pensamiento platónico, y las etapas sucesivas por las cuales el interlocutor es elevado de un plano a otro para luego volver a descender al nivel del problema inicial e iluminarlo gracias a las luces descubiertas en el curso del camino. Es ésa ciertamente, en la hora presente, una de las obras más vivas, una de las vías de ataque más fecundas [16], y todo estudio del platonismo debe tener en cuenta tal punto de vista. Sin embargo este método, aparte de ser poco favorable para el estudio de ciertos

[15] 341 c. Cf., más arriba, pág. 10, nota 8, y pág. 11.

[16] Véase R. SCHAERER, *La Question platonicienne*, París, Neuchâtel, 1938; AL KOYRE, *Introduction à la lecture de Platon*, París, Nueva York, 1945; V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon*, París, 1947 — *Sur le problème du système de Platon* ("Rivista critica di Storia della Filosofia", 1950, III, págs. 169-178).



diálogos tales como el *Timeo* y las *Leyes* [17], no parece prestarse cómodamente para una exposición de iniciación como quisiera ser la nuestra. Para ser manejado con fruto supone un primer conocimiento de los diálogos así como de las doctrinas y de los temas que las exposiciones dogmáticas estudian de manera demasiado sistemática y exclusiva; no tiene en cuenta un tercer punto de vista, criticado hoy en día con frecuencia, pero que no obstante es preciso conocer y que ofrece una vía de acceso relativamente cómoda, a pesar de tener muchas dificultades.

3. Aunque la tesis de la unidad del pensamiento de Platón haya sido y sea todavía vigorosamente sostenida [18], se tiene muchas veces la impresión de que varios de los asertos que allí se encuentran son difícilmente conciliables entre sí; de donde una tendencia a admitir que haya podido haber evolución en el pensamiento del filósofo. El estudio de una evolución tal supone primeramente una clasificación cronológica de los diálogos. Ahora bien: el examen de ciertas particularidades de estilo ha permitido a Lewis Campbell en 1867 y a Lutoslawski en 1897 situar varios diálogos más o menos cerca de las *Leyes*, de las cuales se sabe que Platón murió trabajando en ellas; pero este método estilométrico es difícil de manejar y no se basta a sí mismo.

Cierto es que a ello se agregan otros elementos de apreciación: el diálogo es más o menos vivo, la figura de Sócrates, aquí predominante, allí se esfuma y a veces desaparece; el empleo del mito puede igualmente ser estudiado. Intervienen aún muchas otras consideraciones en

[17] Véase sin embargo el interesante estudio de R. SCHAERER sobre *L'Itinéraire dialectique des Lois de Platon et sa signification philosophique*, "Revue Philosophique", julio de 1953, pág. 379.

[18] Véase en particular P. SHOREY, *The Unity of Plato's thought*, Chicago, 1903.

que el papel de las impresiones subjetivas es con frecuencia, por desdicha, demasiado importante.

Así se ha llegado a proponer una clasificación que agrupa a los diálogos en obras de juventud, de madurez y de vejez, sin que sea siempre posible suministrar una precisión rigurosa en la determinación del lugar de cada escrito. Es el orden que fué adoptado en sus líneas generales por casi todas las ediciones y traducciones publicadas desde hace treinta años [19]. Sirvió de base a obras importantes, tales como el *Platón* de Wilamowitz-Moellendorff, que tiene la forma de un estudio biográfico [20].

Pero también en esto se pusieron de manifiesto muchas dificultades en el transcurso de los últimos años. Muchas obras (ya lo hemos dicho) son difíciles de datar; es tentador agruparlas con aquellas a las que se parecen por la forma exterior, pero ¿qué hacer cuando un diálogo del tipo de las obras de juventud, evoca, por algunas partes de su contenido, ciertas obras llamadas de vejez [21]? ¿Declararlo no auténtico? ¿Pero no ha podido el autor volver tardíamente a echar mano de algunos de sus procedimientos de juventud? La cosa no es imposible aunque parezca bastante poco verosímil en términos de la experiencia más corriente. ¿O hay que llegar a la conclusión de que ya en su juventud tenía algunas de las ideas que sólo desarrollaría en la ancianidad, lo cual nos acercaría a la tesis unitarista? Tampoco esto es imposible. Una noción puede ser muy anterior en un autor al momento en que la desarrolla en su obra, y la evolución del pensamiento no coincide necesariamente con el orden de las publicaciones. La teoría de las Ideas no está forzosamente ausente de los diálogos que no la exponen, pero que pueden suponerla, y al contrario, la crítica que de ella hace el *Parménides* puede haber estado presente en el espíritu de Platón desde la época en que redactaba los diálogos anteriores.

[19] Véase, por ejemplo, el *Platon* de la colección de Guillaume Budé, el de la Pléiade (L. ROBIN y J. MOREAU), el de la colección Garnier. Cf. R. SIMETERRE, *La Chronologie des Oeuvres de Platon*, "R. E. G.", 1945, t. LVIII, pág. 146, e *Introduction à l'étude de Platon*, París, 1948, cap. II, pág. 27.

[20] *Platon*, por ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Berlín, 1920.

[21] Véase el problema planteado por J. MOREAU, *Le Platonisme de l'Hippias Majeur*, "R. E. G.", 1941, pág. 19.



4. ¿Qué hacer, si los principales métodos posibles ofrecen todos tan graves inconvenientes? ¿Contentarse con analizar los *Diálogos*? ¿Pero en qué orden? Además sería fastidioso y no permitiría poner de relieve lo esencial. P. Friedländer hizo preceder a un volumen de análisis de otro volumen consagrado a despejar algunos de los principales aspectos de la doctrina [22]. L. Robin, en una obra que sigue siendo fundamental, distribuye los problemas en cierto número de capítulos dentro de los cuales sigue un orden cronológico, tratando de indicar cómo evolucionó la actitud de Platón en cada una de las cuestiones [23].

Cuando Platón quiso exponer en el *Timeo* la estructura del mundo recurrió al mito y mostró al demiurgo en acción, en una duración anterior al tiempo. Eso no es más que un artificio de presentación, decían sus alumnos Jenócrates y Crantor; pero es un artificio cómodo. Nosotros podemos utilizar igualmente, como procedimiento práctico, un esquema de desarrollo que ha de permitirnos orientarnos en la obra de Platón y nos servirá de plan para examinar los aspectos principales de la doctrina [24]. Los diálogos llamados de juventud nos ofrecerán la ocasión de examinar los rodeos por los cuales Platón guía a

[22] P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, I, *Eidos, Paideia, Diálogos*, 1928 (2ª ed. 1954). II, *Philosophische Schriften*, 1930 (Leipzig-Berlín).

[23] L. ROBIN, *Platon*, París, 1938.

[24] Un esquema semejante es el que sirve de plan al vigoroso estudio de SIR DAVID ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951.

su oyente hacia una conclusión que con tanta frecuencia deja a su propio cuidado despejar; los diálogos de madurez nos permitirán abordar las nociones de Idea y de Alma, los problemas morales y políticos; luego examinaremos el concepto según el cual en la época del *Parménides* hubo una crisis en el pensamiento platónico [25] y lo tomaremos como hipótesis de trabajo, libres de atenuar luego lo que tal vez haya de demasiado radical en tal punto de vista, siguiendo un procedimiento muy frecuente en filosofía; lo reconoceremos, en efecto, cuando tratemos de las obras de vejez: los conceptos que nos hayamos visto llevados a oponer no se excluyen en realidad [26].

5. Pero antes se impone todavía un estudio preliminar. Si queremos acercarnos a la obra de Platón con las mejores probabilidades de comprenderla bien, es necesario situarla no sólo en su época sino con relación a sus predecesores. Indudablemente, el valor de las grandes filosofías es intemporal. Ofrecen síntesis que agrupan en torno a un centro (o a un foco) caos de ideas que ordenan y jerarquizan; dominan conflictos que son de siempre, enderezan desviaciones que reaparecen constantemente, y por eso precisamente no caducan jamás. Pero se expresan en un lenguaje, responden a preguntas que son de una época determinada. Por cierto que la manera misma de enunciar los problemas es muchas veces una creación original, igual que la forma de plantear una cuestión; pero no por ello dejan de nacer de las necesidades más o menos

[25] Esta crisis ha sido concebida de diferentes formas. Véanse, por ejemplo, W. Lutoslavski, *Origin and Growth of Plato's logic*, Londres, 1897; Campbell, *On the Place of the Parmenides*, "Classical Review", 1896; C. J. de Vogel, *Een Keerpunt in Plato's denken*, Amsterdam, 1936. Cf. P. Kucharski, *Les Chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, París, 1949.

[26] Sobre el carácter muy general que ofrece una tentativa tal, véanse nuestras observaciones sobre *Tailler et recoudre* (*Le merveilleux, la pensée et l'action*, 1952, pág. 165 y sigts.).



oscuramente sentidas por los hombres de cierta época y pensadas por un espíritu privilegiado que sabe adquirir conciencia de ellas, enunciarlas y a veces resolverlas. Así, aun siendo portadoras de mensajes cuyo valor es permanente, tales obras están arraigadas en su tiempo; fueron provocadas por circunstancias precisas, reaccionan contra ciertos conceptos al mismo tiempo que prolongan o transponen otras influencias. "Nacidos unos siglos más temprano o más tarde", ha dicho Bergson hablando de los grandes filósofos, "el contenido de sus obras habría sido diferente, y, sin embargo, habrían dicho en el fondo la misma cosa". Así sucede con Platón, cuyo pensamiento no puede ser desligado del de sus predecesores; en él encontramos no sólo la huella dejada, o más bien la reacción provocada por movimientos de ideas recientes o contemporáneos, sino la influencia de tradiciones o de corrientes cuyo origen se remonta muy lejos, y a veces un retorno a actitudes que muchos creían caducas. Al lado de oposiciones técnicamente filosóficas como la de el Uno y lo Múltiple, halla ante sí conflictos que son un rasgo general del pensamiento helénico, como el del espíritu apolíneo y el espíritu dionisíaco, por cuyo examen comenzarán las páginas que han de tratar del pensamiento anterior a Platón, para que nos sirva de ayuda para luego comprender mejor el pensamiento mismo del filósofo [27].

[27] Deseamos expresar aquí nuestro muy vivo agradecimiento a la señora Madeleine David, que tuvo la gentileza de ayudarnos a corregir las pruebas de este libro.

LIBRO PRIMERO

# *EL PENSAMIENTO GRIEGO ANTES DE PLATÓN*

Capítulo I

# APOLO Y DIONISOS

Apolo, Dionisos. Nietzsche fué el primero que opuso estas dos divinidades como símbolos de dos aspectos esenciales del pensamiento griego. De una parte es el aspecto claro y armonioso que parece excluir inquietudes y pasiones, la serenidad tranquila y grave que expresa el gesto soberano del dios deteniendo la confusa refriega de los centauros y los lapitas en el frontón de Olimpia. De otra parte, es el arrebato místico y apasionado que se desencadena en la exaltación de la embriaguez, el entusiasmo y el delirio sagrados que ha descripto Eurípides en la tragedia de las *Bacantes*.

Cuando Apolo hubo tomado posesión del antiguo santuario de Delfos, donde la Pitia emitía sus oráculos, inscribieron a la entrada de su templo la máxima de los Sabios que preconizaba la moderación, la modestia frente a los dioses: "Conócete a ti mismo", es decir, "Sabe que no eres más que un hombre" [1].

Dionisos llegó más tarde trayendo la vid, escoltado por las Ménades, que danzaban en honor del joven dios a los sones de una música furiosa. Luego se contó que fué resucitado por Zeus tras haber sido despedazado por los

[1] Véase Jean Bousquet, *Études d'Épigraphie delphique*, cap. II, tesis, París, 1951.

titanes, quienes fueron reducidos a cenizas, de las cuales nacieron los hombres; pero éstos también tienen en ellos, felizmente, un elemento divino.

Son éstos dos aspectos esenciales y opuestos; volvemos a encontrarlos en los dos conceptos del alma que distinguió Erwin Rohde, el condiscípulo de Nietzsche: la sombra pálida que conoce Homero, la Psiquis extática que exalta en las arremetidas orgiásticas de las Bacantes, en el frenesí de los coribantes.

Los estudios desde entonces emprendidos confirmaron la importancia capital de esa dualidad para quien quiera comprender el alma griega. (Y, por otra parte, ¿dónde no puede hallarse una dualidad tal?) Además permitieron colocar bajo esos términos realidades históricas más exactas.

Ya Nietzsche había presentido que el elemento dionisíaco era menos extranjero, menos exterior al alma griega de lo que la leyenda de la llegada del dios habría podido hacer creer. En el corazón mismo del dominio de Apolo, ¿no era ya dionisíaco el delirio de la Pitia de Delfos? [2] ¿No eran también de espíritu dionisíaco los misterios que se celebraban en la sombra del santuario de Eleusis, ofreciendo a los iniciados conmovidos, deslumbrados, la esperanza de que después de su muerte les sería permitido subir de nuevo a la luz como Perséfone, la joven diosa símbolo del trigo que germina, arrebatada por Hades, hallada en fin por su madre Deméter, la Tierra materna, que la lloraba? [3]

[2] En su tesis sobre *La Mantique apollinienne à Delphes* (París, 1950), PIERRE AMANDRY redujo la parte de este factor, pero los textos platónicos son formales y no faltan otros testimonios. (Véase R. FLACELIÈRE, *Le Délire de la Pythie est-il une légende?* "Revue des Études anciennes", 1950. II, pág. 306 y sigts., y cf. el examen crítico de CHARLES PICARD, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1951, fasc. IV, pág. 238.)

[3] Sobre el movimiento dionisíaco véase nuestro *Essai sur la Formation de la pensée grecque*, 2ª ed. 1949, y cf. H. JEANMAIRE, *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus*, París, 1951.



Pero a esas divinidades agrarias que sólo desaparecen en invierno para reaparecer en la primavera y sólo mueren para renacer, sabemos ahora que se las encuentra en los milenios IV y III antes de Jesucristo, del Indo al Mediterráneo, en muchos de los lugares donde floreció una civilización muy antigua descubierta por los arqueólogos del siglo XX: la civilización asiática, que veneraba a una gran diosa de la naturaleza (cuyo sentido cósmico sabrá Platón volver a hallar en el mito de la *República*) y que se extendió hasta Creta, y de la cual la civilización micénica tomó importantes elementos, empezando por la inquietud por el destino del alma después de la muerte y las preocupaciones místicas.

Los invasores, de lenguas indo-europeas, que en el transcurso del segundo milenio y de la primera mitad del primero se lanzaron sobre Asia y Europa e invadieron Grecia en olas sucesivas (aqueos, jonios, dorios) tenían caracteres muy diferentes. Reverenciaban a un dios padre, Zeus, que simbolizaba el cielo borrascoso, y a otras divinidades no tan bien conocidas; creían en un orden cósmico y religioso, superior hasta a los dioses. Todo espíritu místico parecía extraño a sus poetas; para los guerreros de Homero el alma es una imagen del cuerpo, una sombra vana que mora, inconsciente, en el reino de los muertos. Sólo algunos raros privilegiados sobreviven verdaderamente transportados por los dioses a las Islas Afortunadas [4]. Fué sin duda en este momento cuando los cultos de los misterios, obligados a esconderse, se convirtieron con propiedad en "misteriosos"; el sentido profundo de esas ceremonias sólo pudo transmitirse en secreto. Se

[4] Véase ERWIN ROHDE, *Psyché* [Hay versión castellana: *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. de Wenceslao Roces, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1948], 10ª ed., Tubingen, 1925, caps. I y II, y nuestro *Essai sur la Formation de la pensée grecque*, libro II, pág. 103-115 y sigts.

estableció, sin embargo, una conciliación: Apolo, dios solar, también él de origen verosímilmente asiático, fué tempranamente agregado a los dioses del Olimpo y se convirtió en uno de los más representativos; lo mismo sucedió con las diosas femeninas que bajo nombres diferentes derivaban de la diosa cretense. Pero en Homero ya Dionisos y Deméter no representaban más que un papel mínimo; las uniones sagradas de las diosas de la fecundidad y los dioses de la vegetación ya no son a sus ojos otra cosa que aventuras picarescas que se divierte en contar y que escandalizan a Platón por su inmoralidad.

Sin embargo, pronto debían manifestarse de nuevo las aspiraciones místicas que habían debido ocultar las poblaciones conquistadas; ellas favorecieron la revivificación de los misterios, cuyo fervor supo evocar y transponer Platón. A su vez la leyenda de Orfeo constituyó una como réplica de ellos; nos dice cómo el poeta, gracias al hechizo de sus cantos, llegó a arrancar a Eurídice de los infiernos; sigue siendo el mismo tema que reaparece. Ha enseñado a sus discípulos, que se agrupan en cofradías, en pequeñas sociedades cerradas, cómo una vida de abstención y de ascesis, que mortifica el cuerpo, elimina de la naturaleza humana el elemento titánico y hace predominar la parte divina. Así podrá escapar después de la muerte a la rueda de los nacimientos: primera aparición en Grecia de una noción que florece en las Indias y que volveremos a encontrar en Platón (ésta también), como todos esos temas que son tan familiares para el filósofo.

Un autor norteamericano ha titulado *El Hijo de Apolo* un volumen que consagró a Platón [5]. Y la parte del espíritu apolíneo es ciertamente considerable en la obra del

[5] *The Son of Apollo, Themes of Plato,* de Frederick J. E. Woodbridge, Boston y Nueva York, 1929.



maestro; pero el elemento dionisíaco no deja de representar un papel en extremo importante en el autor del *Ión*, del *Banquete* y del *Fedro*, que por otra parte supo elevarse por encima de esta oposición como por encima de tantas otras.

## Capítulo II

# LOS JONIOS. HERÁCLITO

Desde el comienzo, el mundo griego se distingue de los grandes imperios orientales por ciertos rasgos, de los cuales tal vez el más notable sea la organización en pequeñas ciudades independientes, con formas de gobierno muy variadas.

Mientras los lacedemonios constituyen en Esparta un estado militar y aristocrático donde los hombres hacen sus comidas en común, como en un campamento, las ciudades jónicas evolucionan, de una y otra parte del mar Egeo hacia regímenes democráticos que suponen, con la institución de magistraturas provistas por sorteo, el establecimiento de una legislación sometida a la aprobación de asambleas populares. Mas surgen tiranías acá y acullá, por ejemplo en ciertas colonias de Sicilia, tales como Siracusa. Por otra parte, la existencia de la esclavitud hace de todos estos estados, en ciertos aspectos, aristocracias.

Las relaciones con el Oriente son menos raras de lo que a veces nos imaginamos. Así es como Herodoto nos cuenta cómo, en el siglo VI, la hija de Milón de Crotona se casó en Italia del Sur con Democedes, que fué médico de Darío, el rey de Persia, y que curó a su mujer la reina Atosa. Estas relaciones eran sobre todo frecuentes en las ciudades de la costa de Asia Menor, como Mileto,

que servían de intermediarias entre los grandes puertos del Mediterráneo o del Mar Negro y las viejas civilizaciones asiáticas [1]. De esas civilizaciones toman las ciudades jónicas, para perfeccionarlas, invenciones o técnicas: a los lidios la moneda, cuya acuñación embellecen; a los fenicios el alfabeto que completan con el empleo de las vocales. En la encrucijada de todas estas influencias los espíritus se enriquecen y se desarrollan; se liberan de muchos prejuicios. La lengua misma evoluciona, adquiere un valor abstracto, un tono más intelectual que afectivo, un carácter profano.

Tales, Anaximandro y Anaxímenes (los primeros filósofos griegos) son milesios del siglo VI acerca de los cuales, por otra parte, estamos bastante mal informados; sólo los conocemos gracias a anécdotas o a citas transmitidas por tardíos autores. Se nos aparecen como grandes viajeros, curiosos de todo, ávidos de recoger informaciones de todas clases; es lo que ellos llaman "la historia" y la "historia natural", o dicho de otra forma: el arte de informarse acerca de los acontecimientos y acerca de la naturaleza. Son a la vez teóricos y prácticos; son ingenieros. El hombre piensa, dirá Anaxágoras, porque tiene una mano. Anaximandro traza cartas geográficas e introduce en Grecia el cuadrante solar. En la *República* (600 a), Platón clasifica a Tales entre los hombres bien dotados para las técnicas, y en efecto, desvió por un canal el curso del río Halis, demostró ciertas propiedades simples de los triángulos conocidas por los egipcios, y las aplicó al cálculo de longitudes desconocidas, tales como la altura de las pirámides evaluada según las dimensiones de su sombra, o aun la distancia de navíos en el mar. De igual modo tomó de los babilonios el conocimiento de los ciclos de eclipse y predijo el del 24 de mayo del año 585.

[1] Véase *Formation de la Pensée grecque*, pág. 163 y sigts.



Como algunos hacían irrisión del carácter a su parecer demasiado contemplativo de sus conocimientos (él es el astrónomo que cae en un pozo [2]), se cuenta que respondió a los burladores monopolizando todos los molinos de aceite de su provincia un año en que había sabido predecir que la cosecha sería favorable, probando con la fortuna así realizada la utilidad práctica de la ciencia pura. De este modo se reúnen los dos sentidos de la palabra "especulación".

Los fenómenos meteorológicos interesan particularmente a los milesios; para Anaximandro ya el relámpago no es debido al rayo de Zeus, sino a la ruptura de las nubes por el viento que contienen. Elaboran osadamente una imagen del universo que es rudimentaria pero que elimina toda mitología, y sin embargo Tales reconoce que por todas partes hay almas y dioses, por ejemplo en el imán, cuyas propiedades de otra forma parecerán ininteligibles. "Todo está lleno de dioses", decía en esa ocasión, y Platón copió de él esa fórmula en el libro X de las *Leyes*, obrando así una especie de "retorno a Tales" [3]. La tierra, dice también Tales, es un disco que flota sobre el agua; es un tamboril tres veces más ancho que alto, piensa Anaximandro; está en equilibrio en medio del cielo y en torno a él se mueven ruedas obscuras, llenas en su interior de un fuego que se escapa por válvulas; esas válvulas son los que nosotros llamamos el sol, la luna y las estrellas. Para Anaxímenes los astros se mueven en torno a la tierra como la muela de un molino sobre la piedra de base o como un gorro al que se hace girar sobre la cabeza que cubre. Imágenes ingenuas, pero que son los primeros esbozos de representaciones científicas.

En fin, los milesios tratan de explicar el origen del mundo relacionándolo con las transformaciones de un

[2] La anécdota es relatada por Platón en el *Teeteto*, 174 a.
[3] Véase más adelante, pág. 185.

principio único. Para Tales todo deriva del agua; los seres vivientes de ella habrían salido, según Anaximandro, que ve el origen del mundo en una especie de caos indiferenciado. Para Anaxímenes el principio inicial es el aire, ya dilatado, ya condensado. Una explicación de tipo biológico viene a completar los esquemas de carácter tecnológico: lo mismo que nuestra alma, que está hecha de aire (dice), nos mantiene, de la misma manera el universo está rodeado (y sostenido) por el Neuma que es aire [4]. Para Heráclito de Éfeso el principio es el fuego, caro a los Magos; él consumirá al universo al término del Gran Año, del cual nuestra vida es tan sólo un día, y volverá a darle nacimiento.

En él aparecen también varias ideas importantes; primeramente la de la inestabilidad de las cosas, que él subraya con vigor; todo pasa, todo fluye, todo cambia sin cesar, a tal punto que no podemos ni bajar dos veces por el mismo río ni oler dos veces la misma rosa. El hombre no es más que un peón en el damero del tiempo. Luego la idea profunda de la armonía de los contrarios cuyas opuestas tensiones se equilibran, como en el arco y la lira; de lo que difiere es de lo que nace la más bella armonía; el conflicto es padre de todas las cosas; si la discordia desapareciese el universo sería aniquilado. El ser es múltiple y uno a la vez, les hace decir Platón a las "Musas de Jonia" (*Sofista,* 242 e); está mantenido al mismo tiempo por la amistad y por el odio, y su misma discordancia es un eterno acorde. Los contrarios que no se equilibran se suceden en el curso del devenir, que obedece a una armonía oculta; como la ciudad, el universo está sometido a una ley de justicia. Esta idea aparecía ya en Anaximandro, que muestra a las Erinias impidiendo al sol que traspase sus límites; vuelve a encontrarse en Heráclito con más amplio alcance: esta ley de razón, inmanente al mundo, se descubre, no en la multitud sino en cada uno de nosotros, no es exclusivamente individual sino común a todos; es a ella y no a mí, a quien nos es preciso escuchar; es ella la que manifiesta ese fuego que abarca progresivamente a todo el universo y de donde viene el calor que anima a nuestro cuerpo.

4 Véase nuestro estudio sobre *Les Premières Étapes de la philosophie biologique,* "Revue d'Histoire des Sciences", V, 3. París, 1952, págs. 197-221.



Pensamiento vigoroso que prefiere a la acumulación enciclopédica de conocimientos extensos la intuición profunda que expresa en aforismos misteriosos y sibilinos. Vivos o muertos, jóvenes o viejos, despiertos o durmientes no son sino uno; el cambio hace de esto aquello y de aquello esto; la vida es una muerte y la muerte una vida; el hombre es un niño para el dios, como el niño es un monigote para el hombre. Un discípulo de Heráclito, Cratilo, será uno de los primeros maestros de Platón y la meditación sobre la inestabilidad del mundo sensible será el punto de partida de su pensamiento.

## Capítulo III

## JENÓFANES. PITÁGORAS

Breve fué el deslumbrante florecimiento de la primavera jónica de Asia Menor; las ciudades griegas no supieron unirse para rechazar la invasión persa y en el año 546 la Jonia fué conquistada. En el 494 los persas destruyeron a Mileto y muchos griegos de Asia Menor emigraron para refugiarse en Italia del Sur o en el Ática. El aedo Jenófanes de Colofón, que se estableció en Elea, cerca de Salerno, cuenta cómo se les preguntaba a los recién llegados: "¿Qué edad tenías cuando vino el medo?" Considera a la tierra como un limo seco depositado por los mares anteriores y ve confirmada su hipótesis por los fósiles hallados en Sicilia. Concibe una filosofía del progreso: "A fuerza de buscar lo mejor los hombres progresan lentamente". Extraño aedo, critica en sus versos las representaciones antropomórficas de los dioses, que los hombres se figuran a su propia semejanza; los animales, dice, harían lo mismo si pudieran pintar. Les opone un dios único que no muere y cuyo pensamiento anima al universo entero; todo entero ve, piensa y oye. Tras haber inspirado a Homero, la corriente apolínea culmina en el rechazo de la mitología olímpica, ya ausente del universo de los milesios, y en un pensa-

miento que participa a la vez del monoteísmo y del panteísmo[1].

En cuanto a la corriente mística (de la que ya adivinamos como una transposición en Heráclito) desemboca en la filosofía mediante la obra de Pitágoras, curiosa figura cuya suerte fué paralela a la de Jenófanes; nacido en Samos, Pitágoras emigró a Crotona en el año 530, huyendo del tirano Polícrates.

Como buen jonio, tiene una teoría cosmológica cercana a la de los milesios; ve el mundo limitado sumergido en el aire infinito, que absorbe y que introduce en él multiplicidad y discontinuidad. Este esquema, que recuerda el de Anaxímenes (véase pág. 32), pone en contacto de una manera llena de imágenes a términos opuestos entre aquellos que los pitagóricos colocaban (nos dice Aristóteles) en series paralelas: limitado e ilimitado, Uno y Múltiple, macho y hembra, luz y obscuridad, bueno y malo, etc. *(Metafísica* A, 986 a, 23)[2]. Por lo que concierne a la substancia de las cosas, suministra una respuesta nueva desconcertante en el primer momento: las cosas son, en realidad, números o una imitación de los números. Esta respuesta se explica por sus estudios de matemáticas (se dice que construyó la tabla que lleva su nombre y que fué el primero en demostrar la relación que une a la hipotenusa con los otros dos lados del triángulo rectángulo, empíricamente conocida en Oriente desde mucho antes), y más particularmente se explica por el aspecto especial atribuído entonces a los números, que se imaginaban bajo la forma de puntos análogos a los que figuran en nuestros dominós: 3 es un número triangular (.˙.) y 4 un cuadrado (::) sobre el cual se puede construir otro igual a 16; de manera que todo número tiene un aspecto espacial, tanto que, a la inversa, parece que

[1] Véase *Formation de la pensée grecque*, pág. 273.
[2] Cf. J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948.



toda figura deba tener un número; de donde la particular importancia atribuída a la década o tetractis cuya representación muestra a primera vista que el número 10 es la suma de los números 1, 2, 3 y 4 ( . .. .˙. :: )[3].

En fin, este concepto se explica por la experiencia fundamental que se atribuye a Pitágoras. Se dice que pasando ante una herrería advirtió que los sonidos producidos por el choque de los martillos con los yunques variaban según el peso de los martillos y el volumen de los yunques; tomando entonces medidas sobre cuerdas tensas dícese que comprobó que la octava se define por la relación 2/1 (sonidos emitidos por dos cuerdas, una de doble longitud que la otra), la quinta por la relación 3/2, la cuarta por la relación 4/3. Ahí tenemos los orígenes de la acústica y de la interpretación matemática del universo; comprendemos que con el entusiasmo del descubrimiento los pitagóricos hayan generalizado, sosteniendo (sin duda porque la valuación de las distancias que separan a los planetas se prestaba a relaciones simples) que existe una silenciosa "armonía de las esferas"[4]. En todo caso, Platón les atribuye el mérito de haber afirmado que astronomía y armónica son dos ciencias hermanas *(República,* 530 d). Pronto renunciaron los pitagóricos al geocentrismo; hicieron girar en torno a un fuego central hipotético al sol y a la luna, a los cuales consideraban como reflejos de él, y también a una antitierra no menos hipotética, simétrica a la tierra; a veces esta antitierra, en su movimiento, oculta al sol y a la luna,

[3] Véase P. Kucharski, *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade*, París, 1952; cf. P. Boyancé, *Sur les oracles de la Pythie*, "Revue des Études anciennes", 1938, especialmente pág. 309 y sigts., y *Note sur la Tétractys*, "L'Antiquité Classique", 1951, XX, 2, pág. 421. (Véase "Revue Philosophique", 1951, pág. 470.)
[4] Por su parte, el escultor Policleto aplicó las concepciones pitagóricas al estudio de las proporciones "canónicas" del cuerpo humano y de las relaciones de los huesos y de los miembros entre sí.

lo cual explica los eclipses. Un pitagórico llamado Hicetas pasaba por haber explicado el movimiento diurno por la rotación de la tierra sobre su eje; Copérnico debía recordarlo.

Pero Pitágoras no es solamente un sabio; es un místico que pasa por hijo de Apolo (su nombre mismo recuerda el de la Pitia) y a quien preocupa, como a los órficos, la suerte del alma después de la muerte y antes del nacimiento.

Cree como los hindúes en la transmigración de las almas, recuerda sus existencias terrestres anteriores cuando hace un esfuerzo de reminiscencia, reconoce en el ladrido de un perro la voz de un amigo difunto; además admite que las almas bienaventuradas tienen como residencia el sol y la luna.

Para asegurar la salvación del alma prescribe un examen de conciencia cuotidiano, la práctica de ritos de purificación y la observación de un régimen vegetariano, completado por otras prohibiciones que respetaban igualmente los órficos. Además Platón debía hablar de la regla de vida pitagórica como del régimen órfico (*República*, 600 b; *Leyes*, 782 c). A fin de poner en práctica esta regla de vida creó Pitágoras una orden de carácter casi religioso y sometida a una disciplina estricta (la autoridad del maestro era allí indiscutida). Esta orden tomó el poder en Crotona y en Síbaris, donde por otra parte pronto fué derribada de él; pero también lo tomó en Tarento, donde se mantuvo más largo tiempo. En el curso del siglo IV el poder estaba allí todavía en manos de un sabio pitagórico, Arquitas, que estableció la teoría de las progresiones y definió la política como la solución de un problema de proporciones. Ya veremos la influencia que ejerció sobre Platón.

No es cosa imposible que Pitágoras haya encontrado un lazo que por su naturaleza pudiese unir las dos ramas



de su actividad, ciencia y mística, en la idea de la ciencia considerada como una purificación del alma que vuelve a cobrar conciencia de las verdades fundamentales a las cuales ha sido iniciada antes de su nacimiento, aunque con más verosimilitud sea ésa una síntesis sólo realizada más tarde por Platón. En todo caso, poco después de la muerte de Pitágoras las dos corrientes se separaron; igual que después de la muerte de San Francisco de Asís los franciscanos se separaron en "Espirituales" y "Conventuales", lo mismo que en la India el Budismo, después de la muerte del Maestro, dió nacimiento a la oposición del Pequeño y del Gran Vehículo, vióse a los "Acusmáticos" apegarse a las tradiciones místicas mientras los "Matemáticos" se entregaban a la teoría de los Números. Pronto surgió una grave crisis, debido al descubrimiento por Hipaso, de la inconmensurabilidad de la diagonal y del lado del cuadrado, que planteó el problema de los números irracionales [5]. Si, en efecto, hay conmensurabilidad entre los dos términos, la relación que los une puede ser expresada por una fracción irreductible, $\frac{m}{n}$, y $m$ y $n$ son primos entre sí. Ahora bien, en virtud del teorema de Pitágoras, $m^2 = 2n^2$, resulta que $m$ es par; pero $n$ lo es también, porque se puede escribir: $m = 2m'$ de donde:

$$4m'^2 = 2n^2 \quad \text{ó} \quad 2m'^2 = n^2$$

Luego los dos números no son primos, lo cual es contrario a la hipótesis. La atención se halla así atraída hacia la irracionalidad del valor de la proporción $\frac{m}{n} = \sqrt{2}$. Los números racionales no son ya la relación universal

[5] Véase Aristóteles, *Primeros Analíticos*, I, 23, 41 a 26; cf. L. Brunschvicg, *Étapes de la philosophie mathématique* [Hay versión castellana: *Las etapas de la filosofía matemática*, trad. de Cora Ratto de Sadoski, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1945], 2ª ed., 1922, pág. 47.

que colmaba de alegría a los primeros pitagóricos. Les quedará el mérito de haber dado su primera forma general al pensamiento matemático y de haber planteado el problema de las relaciones de la ciencia y la mística, que seguirá siendo uno de los problemas mayores de la filosofía.

La doctrina pitagórica evolucionó bajo la influencia de las objeciones presentadas por los eleatas, que ahora vamos a examinar. La oposición del límite y del infinito, aplicada a la génesis de los números, de las cosas, de la cosmología entera, parece haber sido elaborada por un grupo de pitagóricos poco conocidos contemporáneos de Arquitas, pero de espíritu mucho más confuso; son aquellos a quienes corresponde el nombre de Filolao, citado por Platón [6]. Bajo su nombre ha llegado hasta nosotros cierto número de escritos, mas parece sentado que casi todos son apócrifos. En todo caso ya veremos más adelante que Platón parece haber experimentado muy particularmente la influencia de las tendencias representadas por este grupo al final de su carrera [7].

[6] *Fedón*, 61 de.

[7] Véase más adelante, pág. 143, nota 21 y libro IV, cap. III, pág. 212. Sobre este grupo de pitagóricos, véase la crítica de ERICH FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923; J. E. RAVEN, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948, y las objeciones de R. MONDOLFO en ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, págs. 446-448.

## CAPÍTULO IV

# DE PARMÉNIDES A DEMÓCRITO [1]

HACIA los comienzos del siglo V Parménides de Elea, que pasaba por discípulo de Jenófanes, publicó un voluminoso poema metafísico. Como los muertos de los libros órficos, el poeta es conducido por un carro ante la Justicia, que le revela la Verdad. La Verdad es el principio de contradicción en su forma más absoluta, que se opone a la vez al concepto milesio de la substancia y a la identidad de los contrarios de Heráclito, buenos ambos, cuando mucho, para el dominio de la opinión vulgar. Dice Parménides: el No Ser no es; ¿cómo podríamos conocerlo y con mayor razón expresarlo?

*"No, nunca podrás forzar al No Ser a ser;*
*Aparta tu pensamiento de esa vía de indagación."*

En cuanto al Ser, fundamento y objeto de todo pensamiento verdadero, se lo imagina "semejante a la masa de una esfera bien redondeada, que no cambia ni se mueve". Así la realidad, bajo la forma de una imagen geométrica de la identidad lógica, se opone a la apariencia sensible. Vano es estudiar su origen; ¿cómo el Ser iba a salir de lo que no es o de lo que es otro que él?

[1] Véase *Formation de la Pensée grecque*, pág. 284 y sigts.

"Nuestra tribu de Elea, que parte de Jenófanes y aun de más lejos", dice Platón en el *Sofista* (242 d), "desarrolla sus cuentos fundándose en la unidad de lo que llamamos «todas las cosas»".

"Esa tesis de la inmovilidad absoluta de lo real es absurda", retrucaron los pitagóricos.

"Menos que la tesis opuesta de la discontinuidad y del movimiento", respondió Zenón de Elea, discípulo de Parménides[2]. Si la unidad de que vosotros, los pitagóricos, componéis las cosas no tiene grandor, no es nada; si tiene grandor está compuesta, ya no es, pues, una unidad, y entre dos puntos habrá otros hasta el infinito. Para ir de A a B es preciso primero

A D C B
|—|—|——|

recorrer la mitad de AB y llegar a C; pero antes habrá que llegar a D, a mitad de camino entre A y C, y así sucesivamente *hasta el infinito*. (Dicho de otra forma, si AB es la unidad, $I = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \ldots$). De manera que no se puede concebir cómo el más rápido corredor puede recorrer la distancia infinita que separa A de B; entre él y la tortuga favorecida con cierta ventaja habrá un espacio cada vez menor, pero siempre infinito. Igualmente, si el tiempo está hecho de instantes indivisibles, la flecha que en cada instante está en reposo no saldrá jamás del lugar que ocupa. Como ha observado Bergson, esa fragmentación del espacio y del tiempo por nuestro pensamiento, que funciona a manera de una cámara cinematográfica, torna inconcebible el movimiento continuo, y Zenón consiguió así poner a los adversarios de Parménides en un apuro y a los burlones de su parte . . ., hasta

[2] En ese sentido interpreta Zenón sus argumentos al principio del *Parménides* de PLATÓN (128 b e).



el momento en que Diógenes tuvo la idea de demostrar el movimiento andando.

Por lo menos, con la crítica de esta noción milesia de una substancia susceptible de convertirse en lo que no es, se había visto aparecer la idea de un absoluto, disimulado tras la apariencia sensible y más real que ella. ¿Cómo concebir y cómo alcanzar ese absoluto? Desde Parménides, esta pregunta domina la filosofía occidental.

¿Cómo pasar de la Esfera inmutable del ser al mundo de la apariencia? Los sucesores de Parménides imaginaron diferentes tipos de soluciones destinadas a explicar el devenir y el movimiento, reconociendo al mismo tiempo que literalmente nada se crea. Vamos a examinar tres de ellas.

1. EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO hace intervenir la acción alternada de dos fuerzas sobre el mundo del ser: el Amor, que Parménides ya reconocía como el primero de los dioses y que representaba un gran papel en las cosmogonías órficas, y la Discordia o el Odio, cuya fecundidad había subrayado Heráclito. Muéstrase Empédocles así como un émulo del dualismo persa, un precursor también de los físicos contemporáneos que ven al universo sometido en el tiempo a alternaciones de expansión y contracción. En el ya citado pasaje del *Sofista* (242 d) imputa Platón a las "Musas de Sicilia" el mismo tema que a las "Musas de Jonia"[3], pero el tono de su voz tiene más languidez y afloja la constancia del acorde afirmado por Heráclito; dicen que ora el todo está unido en la Amistad por Afrodita, "ora múltiple y hostil a sí mismo bajo la acción del Odio". La Discordia se introduce en el universo esférico de que hablaba Parménides y aparta sucesivamente el fuego, la tierra, el agua y el aire (cuya realidad es probada mediante el uso

[3] Véase más arriba, pág. 32.

de una pipeta sumergida en el agua). He aquí lo que llama Empédocles las *raíces* de las cosas. Aquí ya no hay una substancia que reviste aspectos múltiples, sino combinaciones en proporciones diversas de esos cuatro elementos que debían dominar la física y la química hasta la época de Lavoisier. Como observa G. Urbain, son "menos categorías de substancias que categorías de estados"; estados tan generales (advierte justamente Bachelard) "que no representan con toda evidencia más que un aspecto de primer examen. Son insuficientes para determinar una clasificación y un pareo de las substancias".

A la inversa, cuando reina el Amor los seres se unen, las especies se constituyen, luego evolucionan. Empédocles concibe la génesis de las especies como llevándose a cabo de resultas de una especie de selección natural que hace desaparecer a los seres no viables.

Por otra parte, Empédocles es un discípulo de los órficos y de Pitágoras; cree como ellos en la metempsicosis (recuerda haber sido laurel rosa, pez mudo, etc.) y por consiguiente prescribe un régimen vegetariano. Los demonios (es decir, los seres divinos que han faltado) revisten durante tres veces diez mil años formas diversas, antes de reunirse por fin con los bienaventurados; las *Purificaciones* que él prescribe facilitarán a sus discípulos el retorno. (Nos los muestra llegando a él por millares para preguntarle el camino de la salvación.) Una idea análoga expresa el poeta Píndaro.

2. Anaxágoras. Una solución diferente aparece en Anaxágoras, un jonio de Clazomenes instalado en Atenas al lado de Pericles, de quien era familiar. También él admitía que nada se crea, que nada se pierde, que todo se transforma, pero no admitía las distinciones hechas "como a hachazos"; todas las cualidades tienen su especificidad y no pueden explicarse como mezclas; si el pan



se transforma en nosotros en carne y huesos es porque ya los contenía, como el mineral contiene al metal. Según él, en el origen todo está en todo; pero un día interviene un nuevo factor: *el espíritu,* la más sutil y más pura de las cosas. Él determina en la masa un torbellino que por una especie de centrifugación constituye el universo. Contemplar ese universo: he ahí el fin de nuestra vida. Los astros no son más que piedras inflamadas, como lo prueban las caídas de bólidos; otros cuerpos nos los ocultan en el momento de los eclipses, como una pantalla oculta una luz. Esa doctrina, que niega la divinidad de los astros, hizo que se lo condenase y se lo expulsase de Atenas por impiedad. Dentro de un instante veremos la actitud que adoptó Sócrates en lo que a esta doctrina atañe, de acuerdo al testimonio de Platón, que también experimentó profundamente la influencia de este pensamiento aun reaccionando vivamente contra ella, como ha de mostrarnos el estudio del *Fedón,* del *Filebo* y de las *Leyes.*

3. Leucipo y Demócrito. Por fin, *Leucipo y Demócrito de Abdera* (que nació alrededor del año 460) dividen al Ser de Parménides en corpúsculos físicos, indivisibles como las unidades-puntos de Pitágoras; son los átomos (o "formas indivisibles"), que son como la calderilla de ese ser. En cuanto al No Ser, *tiene una existencia;* es el Vacío, que separa a los átomos (como el aire de Pitágoras). Los átomos se mueven en él; sólo difieren por la forma, el orden y la posición. En realidad no existen más que esos dos términos: el vacío y los átomos. Los átomos se mezclan, se enganchan, se trían como el trigo que se ahecha. Todo lo demás es apariencia; el conocimiento sensible es bastardo. Colores, sonidos, sabores y olores resultan de las relaciones que existen entre la estructura de los poros que constituyen los órganos

de los sentidos y la de los átomos de que se componen los cuerpos o las emanaciones que de ellos se desprenden. Los átomos más sutiles (semejantes al polvo que vuela en un rayo de sol) constituyen el alma y mueven al cuerpo.

Este concepto atomístico del mundo permite satisfacer las exigencias del pensamiento tal como las enunciaban los eleatas, rindiendo cuenta al mismo tiempo de la variedad del devenir, lo mismo que las letras del alfabeto (que acababa de difundirse)[4] permiten expresar, con ayuda de unos cuantos signos, todos los sonidos del lenguaje. Permite concebir la existencia de la unidad y de la multiplicidad, la del reposo y la del movimiento, en lugar de negar el segundo término para salvar el primero, como hacía Parménides. Ya veremos cómo en el *Timeo* hizo Platón un lugar a ese punto de vista, haciéndolo formar parte integrante de un edificio de diferente orientación.

Para Demócrito lo complejo se explica por lo simple, el todo por sus partes (visibles o no), lo superior por lo inferior. Desarrolló esa idea en una verdadera enciclopedia que no ha llegado hasta nosotros. Es preciso observar que en el transcurso de toda la antigüedad esta idea no pasó de puramente teórica, y eso es lo que la distingue del atomismo de los sabios modernos. Jamás recurrieron los atomistas antiguos a la experiencia; ella les habría permitido precisar la doctrina y hacerla progresar, mientras que se contentaron con "substituir una diversidad fenoménica no aforada por una diversidad atómica no precisada"[5].

La experiencia no aparece más que en algunos técnicos y en algunos médicos.

[4] Platón recurre con frecuencia a la imagen de las letras del alfabeto, que son buenos ejemplos de elementos en que puede dividirse un todo completo. *Cratilo,* 424 e; *Teeteto,* 203 y sigts.; *Sofista,* 253 a; *Político,* 277 e; *Filebo,* 18 b.

[5] G. Bachelard, *Pluralisme cohérent de la Chimie moderne,* pág. 19.

## Capítulo V

# LOS MÉDICOS

Hubo en la Grecia antigua médicos que tomaron de los filósofos algunas de sus teorías. Así Alcmeón de Crotona, que situó en el cerebro y no ya en el corazón la sede del pensamiento y que fué el primero en reconocer el papel de los nervios en la sensibilidad, se inspiró en la noción pitagórica del alma. "Los hombres mueren", decía, "porque no saben unir el comienzo con el fin", a diferencia de los astros, que comienzan nuevamente a recorrer su órbita una vez terminada una revolución. El alma muere siempre; la salud resulta de un equilibrio de las cualidades opuestas.

Igualmente vemos aparecer en algunos tratados médicos la idea del equilibrio de los contrarios de Heráclito; en otros la teoría de los cuatro elementos. Otros, al contrario, encuentran artificial esa teoría y prefieren atenerse al empirismo de la clínica, rechazando todas las hipótesis relativas a lo que es invisible. Conforme a la inspiración jónica consideran naturales todas las enfermedades, incluso el mal sagrado (la epilepsia). Varios autores destacan la acción que ejerce la naturaleza entera (el macrocosmos) sobre el hombre, considerado él mismo como un universo en miniatura, un microcosmos. Los discípulos de Hipócrates, sobre todo, estudian con

admirable objetividad los síntomas, el diagnóstico, el pronóstico, los períodos críticos, la influencia del clima y de las aguas; destacan la fuerza curativa de la naturaleza, que por sí misma restablece en el organismo el equilibrio perturbado por la enfermedad. De ellos guardará Platón la idea de que toda naturaleza debe ser resuelta y estudiada en sus formas más simples, pero también la de que la naturaleza del objeto examinado debe ser estudiada no sólo en sí misma sino en relación con el todo [1].

[1] *Fedro,* 270 b, e; P. Kucharski, *La Méthode d'Hippocrate dans le Phèdre,* "R. E. G.", 1939, 301-307, y *Chemins du savoir,* pág. 129. Véase también nuestras *Premières étapes de la philosophie biologique,* "Revue d'Histoire des Sciences", 1952, págs. 197-221. Cf. L. Bourgey, *L'Induction et l'Expérimentation chez les médecins de la collection hippocratique,* tesis, París, 1952 (1953).

## Capítulo VI

# TÉCNICOS, POETAS Y SOFISTAS

Los persas habían tenido que renunciar a conquistar la Hélade. Las artes se desarrollan, ya se trate de música, de pintura, de escultura o de cerámica; las técnicas se perfeccionan, de la arquitectura a la retórica, y se exalta el progreso. La atención se concentra sobre todo lo que concierne al hombre, considerado por Protágoras como "la medida de todas las cosas" [1]. En el teatro, Esquilo había exaltado el ideal apolíneo de medida y equilibrio, y mostrado los peligros de la desmesura; también había sabido recordar a los espectadores que el reino de Zeus no es eterno, que ha comenzado y un día terminará; concibe que Zeus mismo aprenda la piedad por la experiencia de la vida. Etéocles alcanza el heroísmo por la aceptación de su destino. Después de Sófocles, que puso de relieve las vicisitudes de la suerte, Eurípides critica las tradiciones antiguas y destaca sus contradicciones. Mas de todos los poetas que Platón pudo leer, es sin duda Píndaro quien por su nobleza de pensamiento ejerció sobre él la influencia más fuerte [2].

[1] Platón, *Cratilo,* 386 a; *Teeteto,* 166 e y sigts. Véase la interpretación de E. Dupréel, *Les Sophistes,* Bruselas, París, 1948, que hace de la doctrina de Pitágoras un convencionalismo de inspiración sociológica; y cf. M. Untersteiner, *I Sofisti,* Turín, 1949.

[2] Véase Des Places, *Pindare et Platon,* París, 1949.

Sin embargo, el pensamiento se aparta de las indagaciones sobre la naturaleza y el más allá, que dieron resultados tan contradictorios y falaces. El retórico Gorgias, apegado a la tradición de los eleatas, se complace en destacar las dificultades de las especulaciones sobre el Ser; el No Ser no podría ser y el Ser no tiene existencia concreta. No se puede decir que haya cosa alguna, porque lo sensible es ininteligible y lo que se concibe no tiene existencia sensible. Por otra parte, si algo existe no se lo puede conocer, y en fin, si se lo conoce no se lo puede expresar, porque cada cual interpreta las palabras a su manera. También Pitágoras de Abdera es escéptico en materia de teología: "Ignoro lo que son los dioses", dice; "el asunto es demasiado obscuro, la vida demasiado breve". Así es que sus libros fueron quemados en Atenas. En estas condiciones, que cada hombre se remita a los datos de sus sentidos, en cada momento sucesivo. Están de acuerdo en considerar que el arte se opone a la naturaleza, ya la mejore, ya la pervierta. Tal es el caso en materia de legislación. Este dominio preocupó mucho a Protágoras, a quien Pericles había encargado que diese una constitución a la colonia interhelénica de Thurium. Hallaba el fundamento de las leyes en el valor de ejemplo de las sanciones penales y también en el sentimiento de la justicia y en el del honor; nos los muestra, en un relato fabuloso que Platón pone en su boca [3], otorgados por Zeus a los hombres para compensar su debilidad física, para compensar también la insuficiencia de las técnicas reducidas a sí mismas, e igualmente distribuídos entre ellos, lo cual justificaba el igualitarismo democrático.

El carácter convencional, "artificial", de las leyes explica su relatividad, que sorprendía al historiador Herodoto. Una institución como la esclavitud no está fun-

[3] *Protágoras,* 320 c—322 d. Véase más adelante, pág. 69.



dada en la naturaleza, sostiene Hipias; así como tampoco lo está la oposición de los griegos y los bárbaros, agrega Antifón, y en esto los sofistas se muestran grandes precursores de la moral del porvenir. Pero por otra parte, pareciendo la ley arbitraria se acaba encontrando natural y legítimo que las pasiones de los más fuertes se desencadenen sin que ningún derecho las refrene; es la tesis que Platón atribuye a Calicles en el diálogo titulado *Gorgias,* es el espectáculo que nos dan las ciudades griegas durante la guerra del Peloponeso, tal como nos la describe Tucídides.

Así que se busca sobre todo brillar por la variedad de los conocimientos, mostrarse capaz de sostener o de refutar una tesis cualquiera de manera persuasiva y convincente (y no abundan las que no se puedan atacar o defender, ya sea desde el punto de vista de la naturaleza, ya desde el punto de vista de la ley); ésa es la enseñanza que muchos sofistas van a dar a sus discípulos de ciudad en ciudad [4]. En esto se nos presentan los sofistas como inmoralistas, y contra esa enseñanza es contra lo que va a levantarse la de Sócrates.

[4] Véase *Formation de la Pensée Grecque,* pág. 319 y sigts.

## Capítulo VII

# SÓCRATES

La figura de Sócrates es una de las que dominan la historia de la filosofía. La influencia que ejerció sobre sus contemporáneos fué considerable; su proceso y su muerte aumentaron aún más su prestigio y la mayoría de las escuelas posteriores están relacionadas con él. Pero como no ha dejado escrito alguno nos es difícil representarnos exactamente un personaje y una doctrina que reivindican igualmente la sabiduría utilitaria de Jenofonte y el idealismo de Platón, el ascetismo de los cínicos, partidarios de un retorno a la naturaleza, y el hedonismo de los filósofos de Cirene, amigos del placer. Cada cual lo ha visto bajo el aspecto que mejor correspondía a sus preocupaciones, cada cual dió a sus ideas uno de los desarrollos posibles que toleraban, reteniendo tan sólo de ellas lo que mejor convenía a sus propias tendencias. "¡Cuántas cosas bellas me hace decir este joven, en las cuales yo nunca pensé!", se cuenta que dijo Sócrates al leer los primeros diálogos de Platón. Lo que sorprendía sin duda a sus interlocutores no era tanto un sistema propiamente dicho como ciertos temas de reflexión, y sobre todo la originalidad de su actitud y de su persona.

La exposición que aquí debemos consagrarle nos plantea un problema de método bastante delicado. Como

Sócrates no escribió nada, se reconstruye su doctrina de acuerdo a lo que de ella nos hicieron conocer sus discípulos; es decir, ante todo Platón y Jenofonte, corrigiendo o completando esos testimonios con el de Aristóteles, con lo que hasta nosotros llegó de los socráticos menores y con lo que nos enseñan otros herederos más o menos indirectos de su pensamiento, sin olvidar los datos, ciertamente deformados, mas sin embargo utilizables, que nos proporciona un autor cómico como Aristófanes. Se ha señalado el valor muy particular de los datos que nos suministrara Platón [1], mas para apreciarlos sería preciso conocer ya a Sócrates. Ahora bien, hablamos aquí de Sócrates para acercarnos a Platón; tenemos, pues, que suponer el problema resuelto para trazar la silueta que debemos esbozar aquí.

Hijo de Sofronisco, un escultor relacionado con las mejores familias de Atenas, tal vez él mismo escultor en sus años mozos, se interesó sin duda bastante pronto por el movimiento de ideas de su época. En la caricatura burlesca que hizo de él Aristófanes en el año 423 (Sócrates tenía entonces cuarenta y seis años y Platón cinco), en su comedia de *Las nubes,* lo presenta el poeta como un sofista que enseña a discípulos demacrados el arte de hacer triunfar la causa más débil sobre la más fuerte. Lo muestra observando los astros calzado en un cesto de mimbre y reemplazando a los dioses por un torbellino de éter. Al contrario, el Sócrates de Jenofonte desconfía de las pretensiones de los astrónomos de su tiempo, a los que considera temerarios [2].

En todo caso, parece haberse alejado bastante rápidamente de esos estudios de astronomía y de física para

[1] Los estudios más recientes a este respecto son los de V. de Magalhaes-Vilhena, *Le Problème de Socrate,* y *Socrate et la légende platonicienne,* tesis, París, 1952.

[2] Véase *Memorables,* IV, 7 (6-74).



ocuparse de manera casi exclusiva de moral y así "hacer descender la filosofía del cielo sobre la tierra", según la frase de Cicerón. Como el médico que compuso el tratado de la colección hipocrática titulado *Sobre la Antigua Medicina,* reprocha a los físicos sus contradicciones y su desacuerdo, así como el carácter puramente teórico de sus indagaciones cuyos resultados nada confirmaba y que no brindaban ninguna aplicación práctica. Platón nos lo muestra en el *Fedón* [3] criticando la doctrina de Anaxágoras, que en un principio lo había seducido; la explicación del universo por las causas eficientes no lo satisface, critica el papel mínimo atribuído por el Clazomeniano al Espíritu, al "Nous", que sólo da el papirotazo necesario para desencadenar los movimientos cósmicos. ¿Cómo no evocar la crítica que hizo Pascal del mecanicismo cartesiano, "inútil e incierto", incierto por hipotético, inútil por no ayudar al hombre a llevar a cabo su salvación? Platón atribuye a Sócrates el deseo de substituir el mecanicismo de Anaxágoras por una teoría finalista, que Jenofonte transforma en un verdadero providencialismo; pero el testimonio de Aristóteles confirma los primeros diálogos de Platón, donde se ve que en definitiva sólo interesan a Sócrates los conocimientos que ayudan al hombre a dirigir su conducta y a orientar su vida; los que conciernen, no a las cosas divinas, situadas fuera de nuestro alcance, sino a las cosas humanas [4].

La actitud de Sócrates acerca de este punto se aproxima bastante a la de los sofistas, en algunos aspectos. Además, escapa como ellos a ciertos prejuicios de su época. Jenofonte nos lo muestra explicándole a un amigo que no sabe cómo podrá alimentar sin que hagan nada a catorce parientes, sobrinas y primas, a quienes la guerra

[3] 97 b y sigts.

[4] Véase igualmente el texto de *Jenofonte* citado en la nota 2 de la pág. 54.

ha arrojado de sus casas y que se han refugiado en la de él: "Para un hombre o una mujer libre", dice, "no hay mal alguno en ejercer un oficio" [5]. El mismo autor agrega, además, que sus acusadores le reprocharon después que citase con frecuencia los versos de Hesíodo: "No hay vergüenza en trabajar, la vergüenza es no hacer nada." Y en efecto, este verso contradice la oposición de la vida liberal y de la actividad servil, fundamental para la aristocracia antigua. Los cínicos, que continuaron expresando ideas análogas, se mostraron en este punto continuadores de Sócrates. Platón, al contrario, le atribuye su propio desprecio por las artes mecánicas. "Sean cuales fueren los servicios que pueda prestar un ingeniero", le hace decir Platón en el *Gorgias,* "lo desprecias y no querrías que tu hijo se casara con su hija" [6].

En desquite, Platón está de acuerdo con Jenofonte para decirnos que Sócrates se negó siempre a hacer que como a los sofistas le pagaran sus lecciones, o mejor dicho, sus conversaciones, y no cesó en sus burlas sobre este punto por lo que toca a esos profesionales. De la misma manera, profundamente apegado a la ciudad, que no abandonó ni siquiera para dar un paseo, y a sus leyes, que siempre se mostró decidido a respetar, incluso a expensas de su vida (aunque criticase vivamente algunas instituciones como la de sortear los cargos públicos), no poseyó en ningún grado el carácter cosmopolita de aquellos profesores ambulantes.

Distinguiremos aún varias diferencias esenciales que separan a Sócrates de los sofistas, mas deseamos primeramente señalar un rasgo particular por el cual se diferencia, no sólo de ellos, sino de todos sus contemporáneos; a saber, un misticismo muy particular. En todo tiempo oía cierta voz, o más exactamente percibía cierta

[5] *Memorables,* II, 7, 50-56.

[6] 512 b, c. Cf. nuestro *Machinisme et Philosophie,* pág. 11 y sigts.



señal; era el célebre "demonio de Sócrates" que lo disuadía de determinadas acciones [7], especie de inhibición psicológica de la que existen otros ejemplos [8], de transposición de los entredichos o de las intuiciones de su conciencia. Conocía, por otra parte, una especie de éxtasis; durante el sitio de Potidea, en el que participó como soldado de infantería, en el año 430, y donde se distinguió por su sangre fría, acontecióle permanecer veinticuatro horas inmóvil y de pie en el frente de las tropas, sumergido en sus meditaciones. Lo mismo le sucedía en Atenas, donde a veces se inmovilizaba en sus pensamientos, olvidando la hora y las citas que podía tener, y retrasándose hasta el momento de hacer (al alba) su plegaria al sol [9]. En *Las Nubes* se han señalado algunos versos que parecen aludir a ejercicios espirituales, a meditaciones: "Concentración, no. No hagas que tu pensamiento vuelva siempre sobre sí mismo. Suéltalo un poco en el aire como un abejorro al que un hilo sujeta por la pata" (V. 76, 109), y más arriba: "Si alguna dificultad te detiene, abandónala, pasa a otro punto, luego ponte en marcha otra vez y vuelve al primer objeto" (745) [10].

En estas condiciones nos explicamos que haya quedado

[7] Véase *Apología,* 31 d; *Fedro,* 242 b, c.

[8] Véase, por ejemplo, un texto (verosímilmente apócrifo, pero esto poco importa desde el punto de vista psicológico que nos interesa) citado por A. Koyré en un estudio sobre *Peter Caadaev,* "Monde Slave", 1933, pág. 75: "Sentí al mismo tiempo una impresión parecida a un signo muy expresivo que alguien me hiciese para apartarme de una acción imprudente... Eso me hizo renunciar inmediatamente a mi intento." Cf. en los "Annales médico-psychologiques" de junio de 1953, la memoria de H. Baruk, J. Launay y J. Roland, *Contribution à la psychologie et à la psycho-pathologie des Mystiques,* I, *Les hallucinations de quelques grands inspirés,* a propósito del libro de Hirsch Loeb Gordon sobre el *Maggid* de Caro.

[9] Véase *Banquete,* 175 a, b.

[10] Sobre estos pasajes, véase A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* París, 1936, pág. 71.

muy impresionado cuando uno de sus familiares, Querefonte, habiendo preguntado al oráculo de Delfos si había algún hombre más sabio que Sócrates, recibió una respuesta negativa. ¿Qué significaba tal respuesta? Sócrates quiso salir de dudas. Con este fin interrogó sobre los principios de su actividad a sus compatriotas más estimados: políticos, poetas, artesanos, todos los cuales habían conocido y apreciado a su padre. Rápidamente se dió cuenta de que era superior a ellos, por lo menos en un punto; y era éste que, consciente de su ignorancia (porque había adoptado como divisa la máxima grabada en el templo de Delfos: "Conócete a ti mismo") [11], no creía saber lo que no sabía. Con fingida ingenuidad, con un candor burlón que le hizo ganar muchos enemigos, mostró a sus conciudadanos que no conseguían dar razón de los principios de sus acciones y que no se conocían. Esta manera de planear preguntas que parecen fáciles de resolver y a las cuales no se consigue contestar, es la *ironía* socrática en el sentido propio de la palabra. Pero no procedía de esa manera por el solo placer de humillar a sus interlocutores; consideraba esa investigación como una misión que le era impuesta por el dios de Delfos para iluminar a sus contemporáneos. A fin de proseguirla llegó hasta desatender el cuidado de sus asuntos, contentándose con poco ("¡Cuántas cosas de las que no tengo necesidad!", decía al atravesar el mercado), adoptando la vestimenta extremadamente simple que imitaron los cínicos. Con la misma grosera capa de paño burdo y con los pies desnudos vagaba verano e invierno por las calles de Atenas, por los pórticos y por las plazas, con sus ojos saltones y su nariz chata que lo hacía parecido a un sileno.

Esta investigación, la proseguía con todos y con cada uno, militares, sofistas y cortesanas; la llevaba a cabo con los jóvenes de las grandes familias que se unían a él y lo

[11] Véase más atrás, pág. 23.



seguían dichosos de verlo discutiendo con las celebridades del día a quienes ponía en apuros. Esos jóvenes eran Alcibíades (a quien había salvado la vida en el sitio de Potidea y que le había pagado en la misma moneda durante la retirada de Delium, seis años después), Critias y su sobrino Cármides, el tío de Platón; y luego la generación siguiente, la del mismo Platón y la de Jenofonte a quien atajó el camino con su báculo la primera vez que lo encontró. "¿Dónde se compran las cosas necesarias para la vida? — le preguntó—. En el mercado. —Y para llegar a ser un hombre honrado, ¿adónde hay que ir? — No lo sé. —Sígueme y lo sabrás."

Usando un lenguaje simple, concreto, interroga a sus interlocutores; no enseña, partea los espíritu como su madre Fenareta, la comadrona, parteaba los cuerpos. Deduciendo de las tesis sentadas sus consecuencias paradójicas, reduciendo las afirmaciones temerarias a un principio al cual opone otros inferidos a partir de ejemplos tomados de la vida familiar y de la técnica de los artesanos, pone a sus interlocutores en contradicción consigo mismos, los perturba en su quietud. Él es el tábano que impide dormir a los atenienses [12], el pez torpedo que los entumece [13]. Como escribe acerca de uno de sus personajes un novelista contemporáneo: "Lo amaban, pero lo irritaba a uno contra sí mismo y esa irritación rebotaba hacia él" [14]. Suscitaba en ellos esa inquietud, esa insatisfacción que puede ser considerada como la fuente del esfuerzo filosófico.

Según Jenofonte, les habla de todo: de las diversas profesiones, del aprendizaje que suponen y de la manera cómo las técnicas alcanzan sus objetos, de la necesidad que tiene un joven que quiere ocuparse de política de

[12] *Apología*, 30 c.
[13] *Menón*, 80 a, d.
[14] Henriques, *Sans armes ni armure*, pág. 42.

ponerse primero al corriente de las ciencias morales y económicas (¿por qué no había de haber una preparación para esa carrera como para cualquier otra?), de lo bello que él reduce a lo útil y también a la expresión de la vida. A todos muestra la importancia de despejar los principios de su acción de manera de poder darse cuenta y dar cuenta de ellos, de sacar las consecuencias de esos principios conduciéndose conforme a las exigencias de la situación que uno ocupa. Por desagradable que pueda ser el carácter de Jantipa, la mujer de Sócrates, su hijo Lamprocles deberá tratarla como madre [15]. A cada cual corresponde reconocer el verdadero mérito y constituir para sí mismo una escala de valores.

He aquí, por fin, sus conversaciones con los sofistas, donde vamos a ver los rasgos esenciales que a ellos lo oponen y que acaban de definirlo. Discute con ellos ciertos problemas de moral que le interesan particularmente. Esa "excelencia" que nosotros traducimos por *virtud* (areté), ¿puede enseñarse o es una gracia divina? ¿Cuáles son sus relaciones con el conocimiento? ¿Con el bien, con lo agradable, con lo ventajoso, con lo útil? ¿Con "las virtudes" en plural: justicia, valor, templanza, prudencia? Para ser exactos, diremos que Sócrates no define todos estos términos; critica las definiciones que de ellos le proponen, indica en qué dirección se hallaría una mejor, sin hacer jamás otra cosa que sugerir el camino a tomar. Por otra parte, todos esos términos se aproximan en su pensamiento, aproximación que facilita la existencia en griego de términos tan equívocos como *eupraxis*, que designa a la vez buen éxito y dicha (¿quién no desearía alcanzarlo?), y como la palabra *kakos*, que significa a la vez malvado (o malo) y desdichado (¿quién lo sería de buen grado?). Para Sócrates, la noción central es la de

[15] Cf. las observaciones de L. Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* 1927, I, pág. 7 y sigts.



conocimiento; el verdadero valor, por ejemplo, es el conocimiento de lo que verdaderamente hay que temer y de lo que no hay que temer, y la virtud es la ciencia del bien y del mal. Aquel que posee el saber moral sabe proceder al cálculo de los placeres y renunciar a lo agradable próximo si acarrea una desazón ulterior. Ya veremos cómo hubo socráticos que pudieron ser hedonistas [16]. Si la virtud es saber, el vicio será simple ignorancia. De ahí el adagio favorito de Sócrates: "Nadie es malvado voluntariamente"; quien comete el mal lo toma por su bien. Pero es precisamente ese bien lo que los hombres desconocen y lo que les es preciso conocer mejor; ignoran que vale más sufrir la injusticia que cometerla [17], y ésa es la tesis que más escandaliza a los sofistas. Para ellos es justo que el fuerte domine al débil, en lugar de aceptar una igualdad que no existe en la naturaleza. Sócrates, al contrario, les dice a sus interlocutores: "¿No os da vergüenza inquietaros por la fortuna, por la reputación y por los honores y descuidar el pensamiento, la verdad, el mejoramiento de vuestra alma?" Ahí parece encontrarse el centro de su pensamiento: el alma (más bien el espíritu) aparece esencialmente en él bajo el aspecto del sujeto moral que obra bien o mal, que está satisfecho o descontento de sí mismo, casi en el sentido en que Tolstoi decía que "es preciso tener un alma". Punto importante, la noción de inmortalidad parece representar ahí sólo un papel secundario; temer la muerte, dice Sócrates en la *Apología,* es imaginarse saber lo que uno no sabe, porque de ella lo ignoramos todo y no sabemos siquiera si no es para nosotros un gran bien: o es una desaparición de la conciencia, un dormir sin sueños que nada tiene de temible, o es (y aquí Sócrates recuerda los relatos de Homero y tal vez también los de los órficos) un viaje del

[16] Cf. más adelante, págs. 72, 109 y 192.
[17] Cf. más adelante, pág. 111.

alma que emigra al país de los muertos, y entonces, ¡qué alegría poder continuar su indagación junto a los grandes hombres de antaño! [18].

Tal fué la declaración que en el año 399 hizo Sócrates a los jueces que lo condenaron a muerte como culpable de corromper a la juventud, de no creer en los dioses del Estado y de introducir divinidades nuevas. "Si me absolvierais a condición de renunciar a la filosofía", dijo también, "continuaría, sin embargo, siguiendo la llamada del dios, interrogándoos, recordándoos la necesidad de pensar en el mejoramiento de vuestra alma." Así, muchos siglos después, decía Bunyan a su juez: "Si saliese hoy de la prisión, mañana predicaría de nuevo."

¿Cómo se explica esa condena? Indudablemente (Aristófanes lo había probado) era fácil confundir a Sócrates con aquellos sofistas a los que se oponía en puntos esenciales, y su ironía había exasperado a mucha gente. Pero el proceso se explica, sobre todo, en función de los acontecimientos políticos de la época, que Tucídides y Jenofonte nos dan a conocer. Después de los gloriosos años de postguerra que siguieron a la victoria lograda sobre los persas, Atenas pronto conoció desastres sin nombre que, siguiendo la expresión de Taylor, terminaron en el derrumbamiento del antiguo orden moral, político y económico. Ahora bien: algunos amigos de Sócrates tuvieron gran parte de responsabilidad en esa evolución. Alcibíades había aconsejado la expedición de Sicilia, en el curso de la cual cayó prisionero el más bello ejército de Atenas; sospechoso de haber parodiado los misterios y

[18] *Apología de Sócrates,* 40 c y sigts. Cf. ERWIN RHODE, *Psyche,* t. II, Tübingen, 1925, pág. 263; en sentido opuesto y en favor de una creencia socrática en la inmortalidad, véase E. DE STRYCKER, *Socrate et l'au-delà d'après l'Apologie platonicienne,* "Études classiques", t. 18, pág. 269; cf. nuestro comentario en "Revue Philosophique", 1952, págs. 144-145.



mutilado las estatuas de Hermes elevadas en las esquinas de las calles, huyó a Esparta y proporcionó a los lacedemonios medios para triunfar sobre Atenas. En cuanto a Critias y a Cármides, se contaban entre los que tomaron el poder en aquel momento, con gran refuerzo de proscripciones, confiscaciones y ejecuciones. Cuando fué restaurado el régimen democrático se hizo a Sócrates responsable de la conducta de sus familiares, a pesar de la ley de amnistía y aunque él se hubiese negado a inclinarse ante aquellos extraños pastores a quienes reprochaba no tener otro cuidado que el de disminuir su rebaño. Condenado en primera instancia por unos doscientos ochenta votos contra doscientos veinte, se divirtió irritando a sus jueces con su franqueza y rechazó las facilidades que para evadirse le fueron ofrecidas.

Como con justicia destacó G. Bastide [19], Sócrates supo encontrar una salida al conflicto que atormentaba a los pre-socráticos; su actitud es tan extraña al racionalismo abstracto y rígido de Parménides, cuyo Ser deja escapar el mundo sensible, como al misticismo transcendente de los órficos y de los pitagóricos, como al relativismo de los sofistas, como al empirismo de los políticos y de los retóricos. Su moral no se funda ni en una cosmología ni en una ontología. En lugar de elegir, como sus contemporáneos, entre el pensamiento lógico y la experiencia, elude el divorcio del pensamiento y la acción. Su ignorancia crítica es depuración, exigencia de unidad interior, reflexión sobre sí mismo del sujeto moral que aprende a conocerse como tal y obra conforme a la vocación espiritual de que ha adquirido conciencia.

Así se nos aparece esta extraña, compleja y noble figura cuya influencia experimentó Platón hasta tal punto

[19] *Le Moment historique de Socrate,* París, 1939. Véase también el interesante *Sokrates* de M. H. KUHN, 1934.

que en la mayor parte de su obra se expresa solamente bajo su máscara [20].

[20] De ahí la teoría de los sabios escoceses Burnet y Taylor, para quienes la obra de Platón, hasta el *Parménides,* no hace más que expresar los conceptos de Sócrates. Véase acerca de esto los estudios críticos de L. Robin, *Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate* y *Sur une hypothèse relative à Socrate,* estudios publicados en *La Pensée Hellénique des Origines à Epicure,* París, 1942, págs. 81 y 138. Cf. Magalhaes-Vilhena, *Le Problème de Socrate,* París, 1952.

LIBRO SEGUNDO

# *PRIMEROS ASPECTOS DEL PLATONISMO*

Capítulo I

# LAS OBRAS DE JUVENTUD
# LA ESTRUCTURA DE LOS DIÁLOGOS

La Carta VII nos indica a qué procedimiento recurrió Platón para probar la sinceridad de la vocación filosófica que Dionisio el Joven simulaba experimentar; le mostró todas las dificultades de la empresa filosófica, la dura labor que exige (340 b - 341 b). Perspectivas tales atraen a los espíritus verdaderamente dotados y rechazan a todos los demás.

Los diálogos responden a una preocupación análoga; desalentar a los unos, atraer a los otros y formarlos. No pretenden de ninguna manera abrir al lector una vía de acceso fácil, una "vía real"; muy al contrario, deben defenderse por sí mismos contra los que no son dignos (ni capaces) de penetrar su sentido. Su lectura presenta pruebas análogas a las que se reservaban a los mixtos antes de la iniciación a los misterios (Platón recurre con gusto a esta metáfora) o, si se prefiere, a los que la Esfinge imponía a los viajeros deseosos de dirigirse a Tebas. En efecto, el diálogo se presenta muy a menudo como una transposición de esos enigmas de que tan ávidos eran los griegos, desde el oráculo de Delfos que casi nunca se expresaba "en claro", hasta los matemáticos que se complacían a veces en plantear sus problemas en una

forma tan desconcertante que no se veía que la pregunta contenía los elementos de la solución cuidadosamente disimulados [1]. El *Parménides*, cuya interpretación no cesa de inquietar a los espíritus más penetrantes y más sutiles, es la forma superior que han tomado esos juegos de espíritu, elevados al plano de la más delicada metafísica. Pero ese mismo carácter aparece ya en un diálogo que todos están de acuerdo en reconocer como obra de juventud: el *Protágoras*.

1. El Protágoras. Es una obra encantadora, llena de vida, de alegría, de detalles picantes, de réplicas sabrosas; muy irritantes, sin embargo, a la primera lectura, porque se tiene la impresión de girar a la redonda, de asistir a una danza en que los protagonistas toman el uno el lugar del otro. Llena, no obstante, de sobrentendidos y dibujando en filigrana (para quien sabe entender con medias palabras y descifrar lo que está solamente indicado) perspectivas de largo alcance. Un breve análisis, que necesariamente deberá sacrificar la búsqueda de detalles, podrá dar cierta idea de esa estructura muy estudiada [2].

Primero un corto preludio. Sócrates le dice a un amigo a quien encuentra que acaba de tener una larga conversación con Protágoras, recién llegado a Atenas; a instancias suyas va a contársela.

El relato de Sócrates comienza también con un segundo preámbulo; es la antecámara después del vestíbulo. Muy de madrugada, antes aún de que apuntase el día,

1 Véase, por ejemplo, la forma que da la *Antología Palatina* al problema que consiste en determinar el número de los discípulos de Pitágoras por las diversas fracciones del todo que cada grupo de estudiantes representa (*Antología Palatina*, XIV, I; Diógenes Laercio, II, 47; cf. J. Carcopino, *La Basilique pythagorienne de la Porte Majeure*, París, 1927, págs. 254-255).

2 Cf. los excelentes análisis técnicos de Victor Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, París, 1947, pág. 136 y sigts. y 212 y sigts., así como los de A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, 1945.



el joven Hipócrates fué a anunciarle la llegada del célebre sofista y a pedirle que lo presentara al gran hombre, con la esperanza de ser admitido entre sus discípulos. Sócrates acepta, pero como aún es demasiado temprano le propone charlar un poco en espera de la salida del sol. —¿Qué es un sofista?— Un sabio que sabe capacitarnos para hablar. —Pero, ¿de qué?— Un mercader que vende las ciencias de que se nutre el alma. —Mas ¡qué peligro tener que absorberlas de repente, sin tener el recurso de hacerlas analizar para saber si no están envenenadas!

Mientras tanto el sol ha salido y después de esta advertencia parten, van a casa de Calias, donde para el sofista. Llegan al vestíbulo por donde se pasea con su huésped y sus amigos; allí están otros sofistas, Hipias y Pródico. Sócrates presenta al joven y le pide a Protágoras que diga qué puede enseñarle. Respuesta: la capacidad de gobernar lo mejor posible sus asuntos propios y los del Estado por sus actos y sus palabras; dicho de otra forma: la virtud política. Y aquí es donde Sócrates hace la pregunta que va a constituir el objeto del diálogo: ¿Se puede enseñar verdaderamente esa virtud? Dos razones inducen a Sócrates a dudarlo: Cuando se trata de problemas técnicos la Asamblea sólo escucha a los especialistas, mientras que sobre las cuestiones de política general se le concede la palabra al primero que llega, que no ha hecho ningún estudio previo; por otra parte, eminentes hombres políticos se han mostrado incapaces de transmitir sus talentos a sus hijos, a pesar de todo el cuidado que dedicaron a su educación.

Protágoras responde con un mito célebre sobre los orígenes de la civilización. Los hombres han sido mal armados por Epimeteo, a quien Zeus había encargado, juntamente con su hermano Prometeo, de repartir entre todos los vivientes las cualidades que debían asegurarles la subsistencia. El don de la industria y del fuego, robado

para ellos por Prometeo, no bastó a salvarlos, porque les faltaba el arte político. Fué necesario que Zeus encargase a Hermes de repartir con igualdad entre los hombres el honor y la justicia; por eso todos son aptos para hablar con la misma autoridad de las cuestiones de política general. Por otra parte, la virtud, en verdad, se enseña; el uso de las sanciones, que tienen por fin la intimidación, es un medio para ello, y ¿qué es toda la educación corriente sino la enseñanza de la virtud? Para estar seguro de ello basta comparar al más injusto de los atenienses con un salvaje.

Hasta aquí Platón ha dejado que el sofista se exprese a su manera, en mitos o en discursos ordenados, y sin restar valor a sus tesis en manera alguna; ahora va a comenzar el diálogo socrático propiamente dicho. Sócrates quiere que Protágoras le dé una respuesta precisa acerca de un punto importante; el don separado, de la justicia y del honor hecho por Zeus en el mito, lo lleva, en efecto, a preguntarle si piensa que la virtud es un todo único, del cual justicia, sabiduría, etc., son las partes, o si esas virtudes son nombres diferentes de un solo todo. —La virtud es una, responde Protágoras, y las virtudes son sus partes. —¿Es ello a la manera de las partes del rostro en relación con éste, o de las partes de un montón de oro? —De la primera manera. —¿El que posee una de las partes de la virtud las tiene todas a la vez? —No, responde Protágoras; se puede ser valiente sin ser justo, o justo sin ser sabio. Cada parte de la virtud es, pues, diferente de las otras.

Se entabla la discusión sobre este concepto de la virtud fragmentada en partes separadas, independientes. La cuestión, para Sócrates, está en hacer pasar a su interlocutor de esa multiplicidad de conceptos yuxtapuestos a la unidad de un concepto que los excede y engloba, de las partes al todo en que se funden.



Vase, pues, a proceder al examen de la naturaleza propia de cada una de ellas. Sócrates se esfuerza por hacer admitir a su interlocutor que la justicia es santa y la santidad justa; que la *sophía* (saber, prudencia del hombre avisado) se confunde con la *sophrosyne* (sabiduría práctica) como teniendo un mismo contrario: la necedad; que se puede efectuar la misma reducción entre sabiduría y justicia, a lo cual se muestra contrario Protágoras, quien piensa que se puede cometer una injusticia razonando con exactitud. Afirma su relativismo en una exposición brillante, evitando adoptar una posición clara en la cuestión planteada. Sócrates, que quiere respuestas por sí o por no, amenaza con terminar la conversación; entonces intervienen Critias, Alcibíades y los sofistas Pródico e Hipias (lo cual da oportunidad a Platón para brillantes imitaciones). Sigue un largo intermedio consagrado a una crítica de un pasaje de Simónides [3], que por otra parte nos parece muy arbitraria; tras de lo cual se reanuda la discusión y Sócrates hace de nuevo su pregunta: "Valor, prudencia, sabiduría, justicia y santidad, ¿son cinco nombres diferentes para una sola y misma cosa, o cada uno de esos nombres corresponde a una realidad distinta, a un objeto que posee su carácter propio, y tal que uno de ellos no pueda ser identificado con el otro?" [4]. Da, pues, a su adversario el mismo asidero que un momento antes. Protágoras, aleccionado por el comienzo de la conversación, modifica su respuesta; las cuatro últimas virtudes son "bastante cercanas" las unas de las otras, pero el valor difiere de ellas: "Hallarás muchos hombres muy injustos, muy impíos, muy intemperantes y muy ignorantes, que no por eso dejan de ser muy valerosos" (349 d).

[3] Véase R. SCHAERER, *La Question platonicienne*, París-Neuchâtel, 1938, pág. 28 y sigts.

[4] 349 b, trad. A. CROISET, levemente modificada.

Queda, pues, por llevar a cabo la misma reducción en lo que se refiere al valor. El ejemplo de los poceros que bajan osadamente a los pozos porque conocen su oficio, el de los peltastas que combaten bien porque saben manejar el escudo redondo, etc., conducen a tornar verosímil la identificación del valor con la audacia sabia. Pero Protágoras se niega a admitir la reciprocidad de los dos términos; la audacia puede resultar (observa), no de la ciencia, sino de la pasión o de la locura; el valor no proviene de conocimientos técnicos sino de la naturaleza y de ese buen alimento que Protágoras pretende saber dar a las almas. Y el lector se pregunta si ese buen alimento no es la ciencia. Queda por saber cuál es su verdadero valor; ¿está subordinado a las pasiones y a los sentimientos o es capaz de imponerse al hombre hasta el punto de que conociendo el bien le sea imposible hacer otra cosa que el bien? (Aquí es donde se oponen las concepciones respectivas de Protágoras y de Sócrates.) Se dice a menudo, prosigue Sócrates, que se conoce el bien pero que no se lo puede llevar a cabo (y Séneca volverá a tomar este tema), que se es vencido por el placer. ¿Qué quiere decir esto? Se hacen cosas que son buenas por la satisfacción inmediata que producen y malas por los sufrimientos a que conducen; se llega, pues, a un cálculo de los placeres que hace intervenir la consideración del tiempo y exige, para evitar confusiones engañosas (exactamente igual que en materia de perspectiva), la intervención de un arte, de una *ciencia* de la medida que son los únicos que pueden "obrar nuestra salvación". "¿Qué ciencia y qué arte?; más tarde lo veremos" (357 b)[5], Ser vencido por el placer es, pues, un efecto de la falta

[5] Cf. más adelante, págs. 87, 100, 104, 189. ¿En qué sentido hay que entender la salvación? Platón repite a menudo, siguiendo a Sócrates: "lo esencial no es salvar la vida" *(Apología,* 28 bc; *Gorgias,* 52 d; *Teeteto,* 176 d).



de ciencia y el precio de las ignorancias: "Nadie va de buena gana hacia lo que cree malo" (357 cd).

Volvamos al valor y a la segunda tesis de Protágoras (359 b). Es evidente que se es cobarde por ignorancia de lo que es verdaderamente temible y que el valor es saber; se ve, de esta suerte, que no se puede ser a la vez ignorante y verdaderamente valiente. En términos generales, la virtud se caracteriza, por lo tanto, como ciencia. Cosa extraña: Sócrates estableció así lo que primitivamente negaba, porque si la virtud es ciencia puede enseñarse; y a la inversa, Protágoras, negando que fuese ciencia, le quitaba esa posibilidad de ser enseñada, que él había afirmado. Extraordinaria mudanza que exige un nuevo examen de la esencia de la virtud, nos dicen las últimas líneas del diálogo.

¿Qué significa esta inversión? Las virtudes de las cuales Sócrates negaba que se las pudiese enseñar eran falsas virtudes, o por lo menos virtudes precarias, puesto que no estaban fundadas en la ciencia. Las virtudes que Protágoras pretendía enseñar no estaban fundadas sobre la verdadera ciencia. Mas ¿cuál es esa ciencia que asegura la salvación del hombre? He ahí la curiosidad que el diálogo quiere hacer nacer y a la que otras obras responderán.

2. El Menón. ¿Y cómo no ha de quedar el lector un poco desconcertado (efecto deseado ciertamente por Platón) cuando tras el *Protágoras* se acerca por vez primera al *Menón,* donde al principio la misma cuestión parece estar resuelta en sentido opuesto? De pronto Menón le pregunta a Sócrates si la virtud se adquiere por medio de la enseñanza o el ejercicio, o si le es dada al hombre por la naturaleza o de cualquier otra forma. Por lo menos sería preciso que primero le diera una definición general de la virtud que es incapaz de suministrar,

proponiendo "un enjambre de virtudes" (las del hombre, las de la mujer, las del anciano; luego el valor, la templanza, la sabiduría) en vez de una virtud única, de la virtud que se encuentra en todas las virtudes. En efecto, ¿cómo decir las cualidades de un objeto del cual se ignora lo que es? [6]. A pesar de los modelos de definiciones que da Sócrates tomando como ejemplo las nociones de figura y de color [7], Menón es incapaz de dar una respuesta satisfactoria; compara a Sócrates con el pez torpedo, que entumece a los que se le acercan (80 ad), y parece dispuesto a renunciar a la indagación. Pero de nada vale que Sócrates lo conforte con el argumento de la reminiscencia (véase más adelante, capítulo III); cuando lo ponen de nuevo entre la espada y la pared Menón vuelve a escurrirse: antes que definir la virtud prefiere volver a su primera pregunta. Sócrates renuncia a llevarle la contraria, pero toda la continuación del diálogo demostrará que procediendo de manera tan poco razonable es imposible lograr buenos resultados. No pudiendo proceder como desearía, Sócrates toma de los geómetras la manera de razonar por hipótesis; se examina, pues, qué caracteres debe tener la virtud para que pueda enseñarse. Es preciso que sea un saber. ¿Lo es? Sí, porque es un bien, una cosa útil (¡peligroso resbalón!), y no hay bien ni cosa útil que no supongan un saber, sin lo cual se tornan perjudiciales. Por lo tanto, parece bien establecido que la virtud es ciencia, pero pronto va a adivinar el lector que para estar seguro sería preciso haber comprendido verdaderamente lo que es una ciencia

[6] Lo mismo en el *Gorgias* (463 e): "En cuanto a mí, no responderé si pienso que la retórica es bella o fea antes de haber respondido lo que es."

[7] Cf. el estudio de Mme. E. Grimal a propósito d un pasaje del *Menón*, sobre *Une définition "tragique" de la couleur*, "R. E. G.", 1942, págs. 1-13.



tal y lo que es el bien, que no comprendemos en su esencia propia si no vemos en él más que el aspecto puramente utilitario, porque una verificación muy simple va a invalidar este resultado: una ciencia es una cosa que enseña, con maestros y discípulos. Ahora bien; por mucho que se interrogase a Anitos no se podría llegar a encontrar en Atenas maestros indiscutidos y que estuviesen de acuerdo entre ellos en el arte de enseñar la virtud, y los hombres más grandes no supieron enseñársela a sus hijos. Entonces es que la virtud no es una ciencia sino una opinión cierta cuya utilidad práctica puede ser igualmente grande para la dirección de la acción, aunque sólo la ciencia sea estable mientras que la opinión es precaria en tanto no esté encadenada en los lazos de un razonamiento causal. Así, pues, los grandes hombres de Estado, esos ejemplos de virtud política, no debieron su éxito a la ciencia, sino a un favor divino que les hacía llevar a buen término grandes cosas por medio de sus discursos, sin poseer saber acerca de las cuestiones de que hablaban [8]; pero (concluye Sócrates) no estaremos seguros de ello hasta el día que comencemos por definir la esencia de la virtud.

Así el lector, confundido por esas contradicciones aparentes, se despierta de su pasivo entorpecimiento, obligado a reflexionar, a descubrir que las nociones que más claras le parecen pueden ser tomadas en dos sentidos diferentes, que tienen (por así decirlo) dos vertientes y que para dominarlas va a ser necesario elevarse hasta una cima que tan sólo presiente. Existe la virtud en el sentido más trivial de la palabra, la del gran hombre político que sabe conducir el Estado aunque carezca de cultura pro-

[8] Lo mismo el rapsoda Ion, que de todos los poetas sólo por Homero se interesa (mientras que una ciencia nunca se aplica únicamente a un objeto particular), no puede ser considerado como un sabio sino como un inspirado de una especie particular.

funda o la del hombre honrado a quien nada hay que reprochar porque se porta correctamente sin analizar ni justificar su conducta; existe también la del sabio que ha sabido definir la esencia profunda de las cosas y poner conscientemente su vida de acuerdo con los principios del Universo.

3. LOS DIÁLOGOS LLAMADOS "DE JUVENTUD". A pesar de toda la diversidad de los itinerarios por los cuales conduce Platón a sus lectores, desde hace algunos años se ha podido advertir que tienen una estructura común, y determinar su plan con un rigor extremo [9].

Ese paralelismo aparece con particular claridad en un grupo de cinco diálogos que sin embargo son de los más variados y que tratan respectivamente del valor *(Laques)*, de la amistad *(Lysis)*, de la piedad *(Eutifrón)*, de la sabiduría *(Cármides)* y de lo bello *(Hipias mayor)*. También se está de acuerdo en ver en ellos obras del comienzo de la carrera de Platón, con la excepción, sin embargo, del último [10]. Los cinco son aporéticos, terminando en una derrota aparente, sugiriendo así que no se puede definir una virtud particular salvo inspirándose en un conocimiento de la virtud en general, que sea ciencia actuante del Bien y no simple saber técnico. Más aún; están construídos siguiendo el mismo tipo hasta en el detalle, tipo de que el *Menón*, que acabamos de examinar, no es más que una variante que sin embargo nos ofrece muchos ejemplos capaces de ilustrarlo. El interlocutor cree fácil responder a la pregunta formulada por Sócrates y definir la virtud que él le propone; mas pronto se desalienta, aturdido por una dificultad que ve surgir, y Sócrates tiene que confortarlo. Nueva partida: se utilizan imágenes que demuestran ser inadecuadas por su particularidad; hay que ir más allá de ellas para elevarse a la Idea. Mas no se consigue en el primer momento; todavía no se llega más que a una definición provisional fundada en la opinión y que no satisface las exigencias profundas de la noción a definir, porque falta allí lo esencial. Entre muchos otros, se puede tomar como ejemplo el pasaje en que Menón, que ve en la virtud el poder de procurarse los bienes, consiente en agregar que esa adquisición debe hacerse justa y santamente, pero no se da cuenta de que por una parte esta adición es fundamental y que por otra parte va a parar así en una tautología. Después de tantas vicisitudes los interlocutores entrevén por fin lo esencial; ¿pero en qué sentido van a tratarlo?, ¿en el más superficial o en el más profundo? Hemos advertido (también en el *Menón*) lo peligroso que era no ver en el Bien nada más que su utilidad. Aun cuando la respuesta es justa, sucede a menudo que el interlocutor no discierne su verdadero sentido; entonces Sócrates no necesita incitarlo mucho para que se deslice en el error; apenas entrevista la buena dirección, la dejan, perdiéndose en la espesura. Es que los espíritus cerrados, bloqueados, no pueden abrirse a la verdad sin el largo adiestramiento necesario para eliminar los obstáculos internos [11] que llevan a desconocer y a deformar las concepciones más justas. No se trata de enseñar la filosofía en unas cuantas lecciones con el deseo de ganar tiempo, que es el de los sofistas cuando dan un curso sobre cualquier tema, sino de emprender una reeducación para la cual el tiempo no cuenta. Tomemos de nuevo

[9] Véase más atrás, pág. 14, y cf. en particular R. SCHAERER, *La Question platonicienne*, 1938 y V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon*, 1947.

[10] Véase H. MOREAU, *Le Platonisme de l'Hippias majeur* ("R. E. G.", 1941, I, pág. 19).

[11] *Sofista*, 230 bd. Cf. los numerosos juicios que abre el *Eutidemo* sobre la verdadera sabiduría, sobre el "arte real", antes de que a último momento el interlocutor, que cree llegar a la meta, se extravíe de nuevo en el laberinto.

el ejemplo del *Menón* (89 c); la virtud es, efectivamente, razón y ciencia (del Bien), pero es un error confundirla con las ciencias enseñadas corrientemente en Atenas.

De la misma manera, las pretensiones de los falsos valores son, si así puede decirse, desinfladas por la manifestación de su inanidad, que califica a sus paladines como impostores, por oposición a los verdaderos valores que se definen en su verdad profunda. Pero para ir más lejos es preciso, como dice Platón, dar un gran rodeo [12], que conduce al interlocutor y al lector hasta las intuiciones centrales, y ese gran rodeo (del que hemos visto una muestra en el *Protágoras)* [13] es lo que caracteriza los acabados diálogos de la madurez: el *Fedón,* el *Banquete,* la *República,* por ejemplo [14]. La estructura del diálogo establece y pone en juego cierto número de tentativas del pensamiento, que vamos a ver aplicadas primeramente a las Ideas, luego al alma [15].

[12] *República,* 504, d I.

[13] Véase más atrás, pág. 73.

[14] Véase V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon,* págs. 136, 155 y sigts.

[15] Entre los procedimientos particulares a que Platón recurre, podemos señalar, entre otros: la hipótesis (véanse págs. 74, 83-84, 85), la analogía (pág. 84, nota 9) y el paradigma (pág. 111, nota 2). Ya hicimos alusión a la inducción socrática (págs. 59 y 71).

# Capítulo II

## PRIMEROS ASPECTOS DE LA TEORÍA DE LAS IDEAS Y DE LA DIALÉCTICA

1. El Cratilo. Parece que Platón, en su juventud, se ejercitó en la pintura y la poesía, pero se alejó rápidamente de ellas cuando fué iniciado en la filosofía. Según Aristóteles, tuvo como primer maestro a Cratilo, un discípulo de Heráclito que despertó su atención en lo referente a las contradicciones de la experiencia y el flujo incesante de todo lo que se nos aparece en el mundo sensible; flujo tan rápido que Cratilo, estimando que lo que quería decir tenía tiempo de convertirse en falso durante los instantes necesarios para expresar la idea que se había formado, prefería, según dicen, expresarse por medio de gestos. Tras esas apariencias cambiantes iba Platón a esforzarse por encontrar las realidades absolutas de que se hallaba ávido y cuyo conocimiento le pareció necesario para asentar sobre bases sólidas la moral y la política, escapando así al relativismo de los sofistas.

No buscó esas realidades absolutas en un mundo de átomos materiales subyacente al mundo cambiante de las apariencias, como Demócrito, sino en un mundo inteligible donde encontró lo que el dominio de lo sensible le negaba; mundo de esencias eternas, invisibles, de realidades dotadas de un modo de existencia diferente del de

las realidades concretas; mundo de valores y de tipos ideales del cual descubrió sucesivamente diferentes sectores que examinaremos uno tras otro. Designó esos tipos con el mismo nombre de Formas puras o Ideas que Demócrito aplicaba a veces a sus átomos.

Al emplear esa palabra, que para aquellos visuales que eran los griegos designaba lo que parece dotado del más elevado coeficiente de realidad: el contorno visible de los objetos tales como se destacan ante nuestros ojos sobre el fondo que los rodea (de donde a veces se pasaba al sentido de estructura [1]), parece que Platón haya querido subrayar el carácter indiscutible, existente hasta el más alto grado, de esas realidades desconocidas. No por eso es menos difícil para nosotros comprender con precisión su naturaleza, porque en diálogos tan capitales como el *Fedón,* Platón, que vuelve repetidas veces sobre la doctrina de las Ideas, habla siempre de ella como de una doctrina ya conocida: "Esta teoría a la cual volvemos sin cesar", dice; esta concepción que no cesamos de alambicar, ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα [2]. ¿Pero dónde hallaremos sus fundamentos?

Al final del diálogo titulado *Cratilo* es donde expuso Platón, poco después de la fundación de la Academia (386), las primeras bases de su teoría. Trataba allí del lenguaje.[3] El lenguaje natural sería el que expresase de

[1] Véase A. E. Taylor, *The Words* εἶδος, ἰδέα *in preplatonic literature,* en "Varia Socratica", Oxford, 1911, págs. 178-267; C. M. Gillespie, "Class. Quart.", VI, 1912, págs. 179-203; Sir David Ross, *Plato's Theory of Ideas,* Oxford, 1951, págs. 13-21; cf. P. Kucharski, *Les Chemins du Savoir dans les derniers dialogues de Platon,* París, 1949.

[2] *Fedón,* 76 d 8, 100 b 4.

[3] Véase Léon Robin, *Perception et langage d'après le Cratyle* ("Journal de Psychologie", 1937, y *Pensée hellénique,* pág. 368); V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle,* París, 1940; Boyancé, *La Doctrine d'Euthyphron dans le Cratyle,* "R. E. G.", 1941, pág. 141; J. Derbolav, *Der Dialog "Kratylos",* Saarbrück, 1953.



la manera más adecuada esas Ideas, cuyo conocimiento es el único que permite juzgar de la exactitud de los nombres. Es preciso que tengamos presente en nuestro espíritu que el problema del conocimiento, tal como Platón lo encara, está dominado por el realismo de Parménides, que no separa el conocimiento del objeto a conocer [4]; no se puede asir sólidamente un objeto que cambia, y un conocimiento cambiante no es un verdadero conocimiento; *para que exista conocimiento verdadero y valedero es preciso que, estable, tenga un objeto estable, que se sustraiga al fluir del devenir* (439 d y sigts. Cf. 386 ae). Ahora bien, un conocimiento tal es precisamente lo que exige el pensamiento de Platón, sediento de absoluto; de ese modo la hipótesis de la existencia de las realidades que postula se impuso en él rápidamente. Muy lejos por su realismo del pensamiento de un Kant, no por ello ese concepto deja de tener desde el punto de vista formal algo en común con él. En efecto, la pregunta que se hace Kant es la siguiente: "¿Cuáles son las relaciones del ser y del conocer, dado que hay ciencias necesarias tales como la geometría euclidiana y la ciencia newtoniana?" La pregunta que Platón se hace aquí es la siguiente: "¿Qué es lo real, dado que cimenta un conocimiento verdadero?" Queda por saber cuáles eran la naturaleza y el contenido de las ideas así postuladas.

2. Sócrates; los valores morales. Sócrates había revelado a Platón un primer conjunto de realidades nosensibles: el mundo moral. Se había preguntado qué eran la justicia, el valor, la piedad, la virtud ([*La República*], libro I, 7, págs. 54-55; cf. libro II, I, pág. 65 y sigts.). Había procurado dar de ellas, dice Aristóteles, definiciones universales. Para Platón, la naturaleza de esas virtudes no es ya un problema; se trata de realidades que

[4] Véase más arriba, pág. 41.

existen al margen del caso particular de quien las practica, al margen de los actos justos, valerosos, piadosos y virtuosos, que no llegan a agotarlas. Son perfecciones, excelencias que suponen un conocimiento del Bien cuya aplicación exigen. Practicarlas es, según la fórmula de Sócrates, "cuidar de nuestra alma"; el alma es un agente moral que el vicio degrada; el vicio es para ella lo que la herrumbre es para el hierro, lo que el tizón para el trigo. Existe, pues, Idea de las cualidades morales en cuanto constituyen perfecciones, y Platón no debía cesar de escrutar sus relaciones recíprocas, porque admitía, con Sócrates, que se implican las unas a las otras.

3. LAS FORMAS MATEMÁTICAS. Sin duda durante su gran viaje a Italia del Sur fué cuando pitagóricos como Arquitas revelaron a Platón otro sector del universo inteligible, otro conjunto de realidades que se sustraían al devenir: el mundo matemático de los Números y las Figuras, que obedece a un orden racional y permite interpretar el conjunto del Universo (cf. más atrás, página 37). "Los sabios", dice Platón en el *Gorgias*, en la época de la fundación de la Academia, "afirman que el cielo y la tierra, los dioses y los hombres están ligados entre sí por una asociación de amistad que gobiernan el respeto del orden, la moderación y la justicia, y dan, por consiguiente, a este universo el nombre de orden *(cosmos)*, no el de desorden *(acosmia)* ni el de desarreglo" (507 e-508 a). La existencia de una aritmética, de una geometría plana y de esa geometría del espacio que los discípulos de Platón establecieron en la Academia [5], y a la cual él alude más de una vez, suponía en efecto, la existencia de ciertas realidades permanentes

[5] Véase las obras mencionadas en la Bibliografía, pág. 232, sobre las matemáticas, y en particular la tesis de M. BOUSQUET citada en la pág. 236. Cf. EVA SACH, *Die fünf Platonischen Körper*, 1917.



que constituían sus objetos. Los geómetras trazaban sobre la arena círculos y triángulos, como los dibujamos nosotros con tiza en el pizarrón negro, para borrarlos luego, y esas figuras fugitivas participaban por lo tanto en el fluir del devenir; pero esas figuras no hacían sino representar, más o menos adecuadamente, la figura pura del triángulo o del círculo en sí, que son inmutables. De la misma manera, el número Dos (y sus múltiplos) no se explican simplemente por la yuxtaposición de dos (o 2n) unidades, porque la yuxtaposición no cambia su naturaleza; participan de una dualidad ideal, la Diada, estrechamente emparentada con la Paridad ideal, puesto que todo número par es divisible por dos [6]. De la misma manera, los objetos que nos parecen iguales realizan, pero sólo con cierta aproximación, la Igualdad perfecta que parecen imitar, que parecen aspirar a realizar; son, precisamente, las inadecuaciones y las contradicciones del mundo sensible las que orientan hacia otro mundo al espíritu ávido de absoluto [7].

Recordemos (véase más atrás, pág. 36) que los pitagóricos decían que las cosas son (o imitan) Números. Platón, dice Aristóteles, substituyó esa imitación de los Números por la idea de una participación en las formas ideales. También tomó Platón de los pitagóricos lo que él llama "el método de los geómetras"; es el método que consiste en suponer resuelto el problema y conocido lo desconocido, en razonar partiendo de una *hipótesis* cuyas

[6] *Fedón*, 101 b.

[7] *Fedón*, 74, 75. Se puede comparar con esas nociones platónicas lo que no hace mucho escribía un moderno teórico de las matemáticas: "La naturaleza de lo real, su estructura y las condiciones de su génesis, no son cognoscibles sino remontándose a las ideas cuyo enlace la ciencia encarna" y cuyo conjunto constituye una "realidad ideal, superior a las matemáticas que ella anima" (ALBERT LAUTMAN, *Les Notions de structure et d'existence en mathématiques*, París, 1938, pág. 150).

consecuencias se siguen por un encadenamiento riguroso [8]. Este rigor se opone, a pesar del carácter aventurado de la elección de la hipótesis, a lo que de aleatorio existe en la inspiración del poeta o en la opinión del aficionado, que sólo alcanzan su objeto cuando están favorecidos por la suerte o por la gracia divina.

4. La dialéctica y el mito de la caverna; el Bien. Debe también Platón a los pitagóricos el sentido de la importancia de la noción de proporción (en griego analogía) [9]. Esta noción había sido elaborada por Arquitas, que había creado la teoría de las proporciones aritméticas, geométricas y armónicas. Representa un papel considerable en la ciencia antigua, que trató por las proporciones muchos problemas que hoy resolvemos por medio del álgebra. Ya en el *Gorgias* se complace Platón en enunciar en el lenguaje de los geómetras que la retórica es a la ciencia lo que el arte de los cuidados de belleza es a la gimnástica, lo que la cocina a la medicina [10], e indica al final del texto anteriormente citado (pág. 82) que el universo entero es el dominio de la proporción geométrica. Una proporción análoga, nos dice en la *República,* existe entre las dos partes que él distingue en la opinión y en el conocimiento científico. La opinión comprende por una parte la creencia, que no está justificada por un razonamiento riguroso y que se apoya

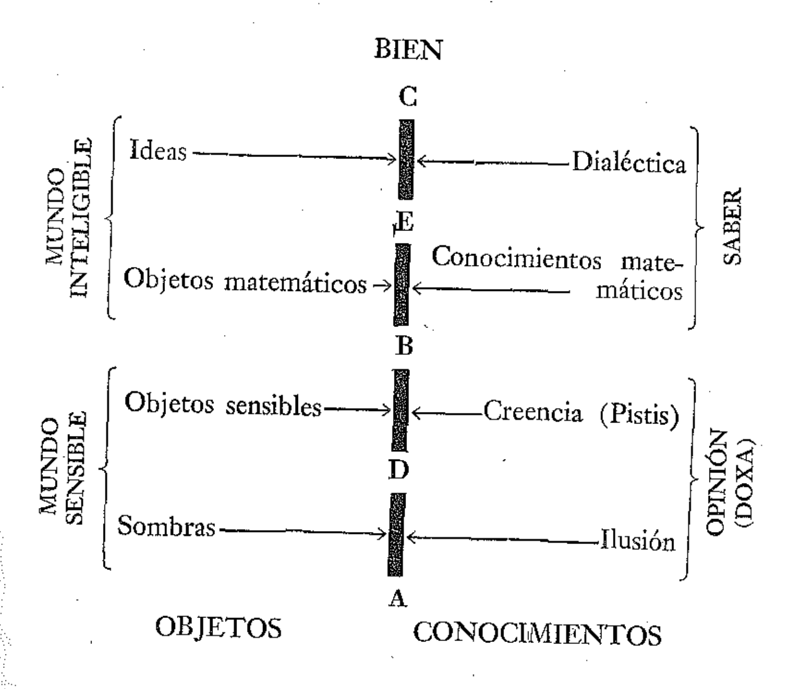
[8] Véase más atrás, pág. 74, y más adelante, pág. 85 y pág. 152. Véase E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie* [Hay versión castellana: *Historia de la Filosofía*, trad. de Demetrio Náñez, prólogo de José Ortega y Gasset, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1942, varias veces reeditada posteriormente], I, 1, 1926, pág. 111 y sigts. Cf., en último lugar, los estudios de M. Robinson, *Plato's earlier Dialectic,* 2ª ed., Oxford, 1953, pág. 93 y sigts. Véase *Menón,* 86 d-87 b.

[9] Véase nuestra *Fabulation Platonicienne*, París, 1947. Cf. Paul Grenet, *Les Origines de l'Analogie Philosophique dans les Dialogues de Platon,* París, 1948.

[10] 464-465. Véase nuestra *Fabulation platonicienne*, 1947, pág. 41.



en los objetos del mundo sensible; por otra parte la ilusión, que descansa sobre sombras y reflejos. El conocimiento racional lleva en sí, por una parte las matemáticas, que emplean el método hipotético, así como las demás ciencias exactas (música, astronomía); por otra parte lo que Platón llama la dialéctica: un saber riguroso que sólo descansa en las Ideas y que se remonta hasta un primer término que él califica de "antihipotético", que se impone por sí mismo a todo pensamiento y del cual se puede deducir todo lo que hasta allí no era más que hipótesis [11]. Ese término es la Idea del Bien, sobre cuyos caracteres volveremos dentro de unos instantes.




[11] Véase *República,* VI, 511 a, VII, 533 be; cf. *Fedón,* 101 de.

La misma progresión que existe entre las formas del conocer se aplica a las formas del ser correspondientes. El mundo sensible no es más que apariencia en comparación con las realidades ideales, pero los reflejos y las sombras son en sí mismos apariencias en comparación con los objetos sensibles. Y en fin, el sector de los seres matemáticos constituye un dominio intermediario entre esos objetos y las Ideas puras. Toda esta teoría puede resumirse en el esquema de la página anterior, trazado por el mismo Platón al final del libro VI de la *República*[12].

El segmento AB corresponde a las apariencias y a la opinión que las conoce, BC a las realidades inteligibles y al conocimiento verdadero. Los segmentos AB y BC se subdividen a su vez en dos partes, correspondiendo AD a las sombras, a los reflejos, a los espejismos, dominio de la ilusión; DB a los objetos concretos y a la creencia; BE a las esencias matemáticas. Por fin, EC corresponde al mundo de las Ideas. Y podemos escribir:

$$\frac{AB}{BC}=\frac{AD}{DB}=\frac{BE}{EC}$$

Estas proporciones corresponden a las que utiliza el libro VI de Euclides cuando se trata de particiones. La *República* fué escrita entre el primero y el segundo viaje de Platón, por consiguiente entre el año 386 y el 367; es probable que sea el período en que esos conocimientos llegaron a concretarse en la Academia.

La teoría que resume el esquema anterior es ilustrada por el célebre mito de la caverna[13], que la presenta en una forma concreta y por medio de imágenes: los hom-

[12] Hacemos aquí abstracción de las discusiones que se refieren a la cuestión de saber si los segmentos considerados deben tenerse por iguales o por desiguales.

[13] Sobre este mito véanse nuestros *Études sur la Fabulation platonicienne*, París, 1947, V, 2: "Autour de la caverne" (págs. 45 a 74).



bres son como prisioneros encerrados desde su infancia en una caverna, a un nivel inferior al de un camino. Estos prisioneros están atados e inmovilizados, con el rostro vuelto hacia la pared opuesta, sobre la cual se proyectan las sombras de los transeúntes que pasan por el camino con armas y bagajes, iluminados por un fuego encendido del otro lado del camino. Esas sombras corresponden a lo que nosotros llamamos los seres y las cosas concretas. Los prisioneros, que del mundo exterior jamás han visto otra cosa que esas proyecciones, les atribuyen una realidad de que carecen; su ciencia está fundada en la observación empírica de las sucesiones de esas sombras, cuyo retorno tratan de prever. El prisionero a quien se liberase de sus ataduras y se condujese al aire libre quedaría deslumbrado como el profano a quien se inicia en las ciencias o en la filosofía y al que se le hace contemplar las Ideas, representadas en la alegoría por todo lo que circula por el camino. En cuanto a la luz que proyecta esas sombras, sus ojos se habituarán a ella poco a poco y al fin serán capaces de contemplar, después de haberse acostumbrado a soportar su reflejo sobre las aguas[14], el resplandor mismo del sol, que en el mundo sensible corresponde a lo que en el mundo inteligible es el Bien. Es el término de la ascensión dialéctica, el "fin del viaje"; al que alcanzó esta cima le corresponderá volver a bajar a la caverna para allí instruir y gobernar a los prisioneros. Así la acción política se impondrá al sabio. A su regreso, por otra parte, será ofuscado por la sombra como antes lo fué por la luz y hará reír a los cautivos por las torpezas que de ello resulten; pero sabrá impulsar a otros para que intenten la ascensión, dándoles la educación científica que habitúa a distinguir lo que imaginamos de lo que concebimos. Si hay en nosotros inclinaciones naturales que como plomos nos atraen

[14] Cf. *Fedón*, 99 d e, y también *Teeteto*, 174-175.

hacia lo bajo, hay también una tendencia a subir, una aspiración hacia lo alto, hacia el Bien.

Lo mismo que en el mundo sensible es el sol a la vez lo que permite ver las cosas y aquello sin lo cual las cosas no serían, el Bien es a la vez lo que permite comprender el Universo y aquello sin lo cual el Universo no sería, el principio de explicación que faltaba (piensa él) a los físicos anteriores y que en el *Fedón*, por boca de Sócrates, reprocha a Anaxágoras que no utilice. El Bien es lo divino, que aquí sólo aparece bajo una forma impersonal [15], el principio supremo, superior a la existencia y a la esencia; a la existencia puesto que nada existe sino por él, a la esencia porque escapa a toda definición; como el sol, deslumbra a quien lo contempla. Hay ahí una experiencia primera, una iluminación. En el *Filebo* nos conducirá Platón, no al santuario del Bien (dice) sino al vestíbulo que a él da acceso, y allí, no pudiendo comprenderlo en sí mismo, nos lo hará conocer por los tres caracteres que más se le aproximan: Verdad, Proporción y Belleza (64-65).

Así se definen los marcos del mundo de las Ideas, de esas realidades que existen en sí, por sí, sin alteración en su identidad o su unicidad, como se complace en repetir Platón en el *Fedón* por ejemplo (78 d), en fórmulas que podríamos llamar las letanías de la Idea. El mundo sensible no está solamente subordinado al mundo ideal; está tenso hacia él por una inmensa aspiración de la cual da testimonio su imperfección misma; imperfección que hundiendo al alma del espectador en la duda lo obliga a volverse hacia la contemplación del Ser verdadero [16]. La

[15] Véase nuestro ensayo sobre *Le Joug du Bien (Le merveilleux, la pensée et l'action*, 1952, pág. 129 y sigts.).

[16] *Fedón*, 74 y 75. Cf. DESCARTES, *Troisième Méditation:* "Cuando reflexiono sobre mí, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que tiende y aspira sin cesar a



ciencia de los números, en particular, "da al alma un poderoso impulso hacia las regiones superiores" [17]. Así, a la aspiración de las cosas hacia las realidades ideales, de las que no son sino aproximaciones deficientes, corresponde un impulso del alma para elevarse hasta la intuición de esas mismas realidades.

5. LO BELLO Y LA DIALÉCTICA DEL AMOR. El mundo de los valores estéticos, familiar para Platón desde su primera juventud, le ofrece un nuevo sector del universo ideal, análogo a los precedentes. Así como la justicia no se confunde con los actos justos, la Belleza no se confunde con los objetos bellos, y a Sócrates no le lleva mucho tiempo refutar al sofista Hipias, que en respuesta a sus preguntas comienza por declarar: "Lo Bello en una bella muchacha" [18]. ¡Cuán numerosos son los aficionados a espectáculos, a exposiciones y a audiciones que no son capaces de ver la Belleza pura a través de todas las cosas bellas!, observa en la *República* [19]. Frente a una bella obra los críticos de arte dan sabias explicaciones: la vivacidad del color, la forma, etc. Platón hace intervenir una explicación que él pretende más simple: si son bellos, es sencillamente por la presencia de lo Bello, que embellece los objetos en que reside [20]. Ese Bello en sí, en su pureza absoluta, superior a todas las bellezas concretas, sólo podremos concebirlo si sabemos elevarnos de la belleza de un cuerpo particular a la de los cuerpos

algo mejor y más grande de lo que yo soy...", etc., y véase nuestras *Remarques sur la technique de la répétition dans le Phédon*, "R. E. G.", 1948, t. II, pág. 368. Sobre el mundo de las Ideas, cf. *Fedro*, 250 bc.

[17] *República*, VII, 725 d.

[18] *Hipias mayor*, 287 e.

[19] V, 476. Véase nuestro estudio sobre *Platon et l'Art de son temps*, 2ª ed., 1952, págs. X, 57 y 59.

[20] *Fedón*, 100 cd.

en general, a la de las almas, de las ocupaciones y de los conocimientos [21], bellezas cada vez más generales que nos sirven como de escalones y de trampolines [22] para al fin alcanzar en una fulguración súbita, como el iniciado a quien se revela el último misterio, la esencia pura de lo Bello, sin afeites, libre de todo ornato material o carnal; experiencia tan fundamental como la intuición del Bien, del que, por otra parte, lo Bello no es más que un aspecto. Es el punto inicial al que se hacía alusión en el *Lysis* (219 c), principio más allá del cual ya no seríamos remitidos a otro, objeto a la vista del cual decimos que amamos a todos los demás.

En efecto, esta progresión, esta sublimación es lo que designamos con el nombre de dialéctica del Amor; así como el amor es el nombre de esa aspiración, de ese impulso hacia el Bien cuyo papel fundamental en el platonismo ya hemos observado. El *Banquete* nos muestra en él el deseo de poseer lo Bello y el Bien, de engendrar en bellos cuerpos y en bellas almas una progenitura que nos perpetúe, material o espiritualmente. Como sólo se desea aquello que no se tiene, el Amor, que es deseo de lo Bello, carece evidentemente de belleza. Hijo de Pobreza y de Expediente, es un desharrapado sin domicilio, hábil como un hechicero que da caza a la belleza; un demonio intermediario entre los dioses y los hombres. Platón pone esta descripción mítica, como así también la revelación de la dialéctica del amor y de la intuición de la belleza, en boca de Diotima, una sacerdotisa imaginaria, y la opone a los pareceres de médicos o de poetas como Aristófanes, a quien se divierte en imitar en el *Banquete* [23].

21 *Banquete*, 210, 211.
22 *República*, VI, 510 b.
23 Véase Léon Robin, *La Théorie platonicienne de l'Amour*, 2ª ed., París, 1933.



6. Generalización de la noción de Idea. El mundo inteligible, tal como hasta ahora lo hemos visto constituído, comprende esencialmente un sistema de valores: valores morales, valores científicos, valores estéticos. Al principio la noción de Idea tenía para Platón un carácter tan elevado que debía vacilar un momento antes de reconocer que hay Ideas de todo, incluso de las cosas viles y sucias [24], puesto que existe Idea de todos los objetos múltiples que tienen un mismo nombre común [25]. "La Idea", dijo alguien justamente, "es a la vez ideal moral, forma estética, concepto lógico y ser esencial, en una unidad indiferenciada aún" [26]. La Idea es la cosa en su estado puro, el Modelo al cual la cosa se esfuerza por parecerse. La Idea del círculo, dijimos (pág. 83), es el círculo ideal del cual el círculo concreto es reproducción; así pues, de acuerdo a ella dibuja el geómetra su figura. Pero esto nos orienta en una nueva dirección, porque el artesano que fabrica un instrumento cualquiera también tiene por guía un esquema de ese instrumento; así, el ebanista que construye una naveta tiene en la cabeza una idea de la naveta; si la que fabrica se rompe, construye otra de acuerdo a ese incorruptible modelo (indicaba ya Platón en el *Cratilo*) [27]. Fórmulas más generales aún figuran en el *Gorgias:* "Considera, si quieres, a los pintores, a los arquitectos, a los constructores de navíos y de manera general a todos los artesanos (demiurgos). Toma de entre ellos al que quieras y ve cómo cada cual coloca cada uno de los materiales que utiliza de manera de constituir cierto

24 *Parménides*, 130 be.
25 *República*, 596 ab.
26 A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, 1936.
27 389 a 390 a; cf. V. Goldschmidt, *Cratyle*, pág. 69 y sigt., pág. 80. Sobre las dificultades debidas al testimonio de Aristóteles que niega que existan Ideas de cosas artificiales, véase más adelante, cap. VIII, pág. 210.

orden, obligando al uno a ajustarse al otro y a adaptarse a él, hasta que el conjunto se mantenga como una cosa ordenada y bien dispuesta" [28]. Leemos también en el mismo texto: "La excelencia de cada cosa, de un mueble, de un cuerpo, de un alma, de todo lo que vive, no surge al azar, sino que proviene de un orden, de una acción correcta y de un arte que conviene a cada una de ellas..." [29].

De modo que la Idea no aparece solamente como un modelo exterior, sino como un tipo de estructura, e incluso, si se puede emplear esta fórmula, como un esquema dinámico. El pensamiento de Platón prolonga aquí la reflexión de Sócrates meditando sobre la actividad de los artesanos de Atenas. Aparece (lo que, cuando se piensa en el desprecio de las técnicas a menudo afirmado por Platón [30], no deja de parecer paradójico) como una especie de filosofía del trabajo que destaca el predominio del todo sobre las partes en la obra de arte [31]. La obra a crear tiene exigencias que se imponen al artesano, y esta norma inmanente coincide con el carácter obligatorio de los valores morales primeramente examinados. Lo mismo sucede con lo que concierne a la medicina, técnica normativa fundada en una ciencia. Esta acción normativa culmina en el Bien del que emana, pero se halla en todas

[28] 503 e-504 a, y cf. *Leyes X*, 903 be.

[29] 506 d.

[30] Véase nuestro *Machinisme et Philosophie*, 2ª ed., pág. 13; cf. nuestro estudio sobre *Platon et la Technologie*, "R. E. G.", 1953, págs. 465-472. Aquí mismo, véase más atrás, pág. 56 y más adelante, pág. 148.

[31] Estaríamos tentados a citar aquí un texto de un psicólogo contemporáneo: "Si el hábito representa un papel en la adquisición de las técnicas humanas, no es tanto como recuerdo de percepciones reguladoras de los movimientos que ya se saben hacer, como en cuanto modelo ideal de los movimientos que todavía no se saben hacer." (GUILLAUME, *Formation des Habitudes*, pág. 132.)



partes como una prolongación, como una radiación del Bien, presente en cada Idea [32].

Las formas, dirá Bacon (y podemos citar aquí esta fórmula, a pesar de todas las diferencias que separan su pensamiento del de Platón), son los párrafos del Código Universal [33].

Si queremos una expresión por medio de imágenes, podemos concebir una ilustración con ayuda de un dibujo animado en que cada uno de los sectores del mundo ideal estuviese representado por una de las caras de una pirámide. Estas caras vienen a yuxtaponerse sucesivamente las unas a las otras, y como se multiplican, la pirámide se transforma en cono; en un cono de luz que irradia partiendo del vértice.

Estos tipos de estructuras, que se imponen a la acción del obrero, tienen una existencia independiente de él [34].

El orden que da su nombre al Cosmos *(Gorgias,* 508 a) es del mismo tipo que el que da su estructura al trabajo del obrero; se explica exactamente como la disposición que da su belleza a la obra del artista. Artistas y artesanos, por otra parte, no son sino una sola cosa para los antiguos [35].

[32] Sobre este punto, véase nuestro estudio sobre *Le Joug du Bien, les liens de la nécessité et la fonction d'Hestia*, en los "Mélanges Charles Picard", París, 1949, t. II, 958, y en *Le Merveilleux, la Pensée et l'Action*, París, 1952, pág. 129. Cf. PIERRE LACHIÈZE-REY, *Les Idées morales, sociales et politiques de Platon*, pág. 30 y sigts.

[33] Véase nuestro *Pensée de Bacon*, París, 1947, pág. 59.

[34] En el libro X de la *República*, 597 bd, Platón opone al lecho copiado por el pintor y al lecho fabricado por el ebanista, el lecho ideal cuyo artesano es Dios, el obrero natural *(fiturgo)*; pero no volvemos a hallar en ninguna otra parte una noción semejante aplicada a las Ideas. Cf. más adelante, pág. 171.

[35] Véase *Machinisme et Philosophie*, pág. 10, pero cf. más adelante, cap. VIII, la distinción introducida en la Academia por discípulos de Platón, entre las obras de las artes de imaginación (a las que según ellos no correspondían Ideas) y las obras de las artes y oficios.

Llegados a este punto nos será fácil descender nuevamente hacia la política y la moral; pero primero nos es preciso observar que la Idea se aplica igualmente a los seres vivos que tienen, también ellos, una estructura propia. El *Menón* alude al Eidos común a las diferentes abejas, que es la estructura de ese tipo de insectos. Una estructura tal es la que el profesor de gimnasia quiere desarrollar y perfeccionar, y el médico restablecer en el cuerpo humano *(Gorgias,* 504 bc). Sobre esta noción insistirá especialmente Aristóteles.

Grande es la dificultad para expresar adecuadamente esta noción de estructura, porque se diferencia a la vez del nombre y de la imagen. Del nombre, que se debe utilizar para señalar la comunidad que existe entre seres homónimos, que pretende expresar e incluso imitar tal estructura, pero que no lo lograría sino en una lengua bien hecha en la cual el dialéctico hubiera podido hacer que cada nombre correspondiese a las realidades que denomina *(Cratilo)* [36].

De la imagen, que no es más que una vaga aproximación; las imágenes que realizan las artes de imitación no nos ofrecen más que copias inexactas de una realidad que no es, a su vez, más que una copia inexacta de una Idea a la cual se esfuerza por parecerse, sin conseguirlo [37].

La palabra copia, por otra parte, cuando se aplica a la relación entre la Idea y lo real, no es aquí más que una metáfora exterior que lleva a todas las caricaturas, según las cuales el platonismo no hace más que superponer un mundo inteligible al mundo sensible. Platón opone, efectivamente, al mundo visible un mundo invisible [38], pero ésa es una simple manera de hacernos concebir una realidad de otra naturaleza, que no es sencillamente un duplicado de la primera, sino que es su fuente y su corazón; sencillamente está ahí, es una presencia *(parousía).*

[36] Cf. *Leyes,* X, 895 d-896 a y *Carta* VII, 342.

[37] Véase nuestro libro sobre *Platon et l'art de son temps,* 2ª ed., 1952, XIII, 56.

[38] *Fedón,* 79 d; *República,* VI, 507 b.



Así pues, no hay que confundir, como a menudo se ha hecho, el ideal del artista y la Idea platónica. Ésta se hallaría más próxima a lo que llamaríamos nosotros la fórmula de un cuerpo químico, o mejor aún, la ecuación de una curva cualquiera [39], pero sería una ecuación que se impondría a las cosas que mide, porque éstas tampoco son sino aproximaciones. Como ha observado Émile Bréhier, es posible que Platón "haya tratado de introducir en esta Idea más actividad y vida de la que hay en una fórmula matemática" [40].

[39] Cf. G. Milhaud, *Les Philosophes géomètres de la Grèce,* París, 1900.

[40] *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme,* 2ª ed., París, 1928, pág. 3. Cf. P. Lachièze-Rey, *Réflexions sur la théorie platonicienne de l'Idée* ("Revue Philosophique", 1936), y véase más adelante, pág. 135.

Sobre las analogías y las diferencias que existen entre ciertos caracteres de las nociones platónicas de Idea y de participación y diversos aspectos de lo que se ha llamado la mentalidad primitiva, ver Léon Robin, *La pensée hellénique des origines à Epicure,* págs. 38-66 (y "R. E. G.", t. XLIX, 1936).

## Capítulo III

# DIVERSOS ASPECTOS DE LA TEORÍA PLATÓNICA DEL ALMA

1. La reminiscencia en el Menón. Entre los elementos que forman la base del idealismo platónico, hay uno de los más importantes que nos queda por examinar; es el de la *reminiscencia,* que completa y cimenta en cierta medida la teoría de la Idea al mismo tiempo que la del Alma. Este argumento tiene como origen la mayéutica socrática, la búsqueda común, dialogada, que hace que el interlocutor halle en sí mismo más de lo que tenía conciencia de poseer. El esclavo de Menón, que jamás estudió las ciencias, encuentra, gracias a las preguntas que le hace Sócrates, la manera de construir un cuadrado doble de otro cuadrado dado; es el cuadrado construído, no como él cree primeramente sobre un lado de doble largo (lo cual engendraría un cuadrado cuádruple), sino sobre la diagonal [1]. Vemos ahí que se trata del descubrimiento de verdades que cada cual es capaz de hallar en sí *como si las hubiese conocido anteriormente.* Ahora bien; hay ciertos sacerdotes (nos dice Platón) y ciertas sacerdotisas que hablan de una existencia anterior del alma [2]; es la creencia de los órficos y de los pitagóricos [3].

[1] 82 y sigts.

[2] 81 ad.

[3] Véanse anteriormente, págs. 26 y 38. Sobre la evolución de la no-

Se decía que Pitágoras hasta se acordaba de sus vidas anteriores. ¿Por qué el alma no habría de guardar vagas reminiscencias de conocimientos adquiridos antes del nacimiento, y que preguntas bien hechas despiertan? Tales tradiciones permiten resolver el problema del conocimiento; creencia y razón se unen para construir una especie de metafísica mística que cimenta a la ciencia al mismo tiempo que deja adivinar los destinos del alma. Si instruirse no es más que recordar, fácil es responder a los sofistas cuando sostienen que es imposible aprender nada, porque no se busca saber ni lo que se sabe, dado que se lo sabe, ni lo que no se sabe, puesto que se lo ignora, y que por consiguiente si se lo llegase a encontrar no se estaría en condiciones de reconocerlo. La reminiscencia es el descubrimiento del conocimiento *a priori* por una parte, de la autonomía del conocimiento por la otra. En realidad, el saber es una llama que despierta y que inflama otra llama más viva; no se vierte de un espíritu a otro como pasa el vino de un ánfora a una copa [4]. Instruir no es injertarle un ojo a un ciego [5]; también es enfocar en la dirección adecuada un órgano existente, es abrir a un ser la vía por la cual, inconscientemente, desearía lanzarse.

2. EL FEDÓN. El argumento de la reminiscencia torna verosímil una preexistencia del alma, pero ¿hay que admitir también su supervivencia? Mientras que para el Sócrates de la *Apología* la inmortalidad no parece estal-

ción de reminiscencia y su papel, véase LÉON ROBIN, *Sur la Doctrine de la réminiscence (Pensée hellénique,* pág. 337 y sigts.). Observa que se halla ausente en los últimos Diálogos, donde otras tentativas la reemplazan.

[4] Véase en el *Banquete,* 175 d, la imagen del hilo de lana por el cual el agua pasa de una a otra copa.

[5] Cf. *República,* VII, 518 cd.



blecida (ya hemos visto [6] que para él no es más que una hipótesis tan plausible, exactamente, como la hipótesis opuesta), al regreso de su primer viaje, Platón, en el *Gorgias* [7], nos describe al alma difunta compareciendo, desnuda y cubierta de las cicatrices de sus iniquidades, ante los jueces infernales, y cita a un autor itálico que muestra a las almas insaciables condenadas en los infiernos al suplicio de las Danaides. El cuerpo *(sôma)* es un sepulcro *(sêma)*. Como Eurípides se pregunta: ¿quién sabe si la vida no es una muerte y la muerte una vida? Estas opiniones se concretan en el *Fedón,* que describe los últimos días de Sócrates y pretende relatar las últimas conversaciones que tuvo con sus discípulos [8].

Establece primero que el filósofo no teme la muerte porque está habituado a considerar al cuerpo como una traba para el conocimiento de la sabiduría; en efecto, cuando el cuerpo no lo ofusca es cuando el pensamiento alcanza las Ideas [9]. Para eso le es preciso aislarse de los sentidos, preservarse de las perturbaciones por las cuales el organismo suspende sus reflexiones. Hay ahí la indicación de una técnica del recogimiento cuyo germen en-

[6] Véase más atrás, pág. 61 y nota 18.

[7] 523 y sigts. Cf. 492 e y sigts.

[8] Sobre el *Fedón* véanse G. RODIER, *L'Épreuve de l'immortalité de l'âme d'après le Phédon,* 1907 ("Études de philosophie grecque", 1926, pág. 138); MARTIAL GUÉROULT, *La Méditation de l'âme sur l'âme dans le Phédon* ("Revue de Métaphysique et de Morale", 1926, pág. 469); L. ROBIN, Prefacio a la edición Budé del *Fedón,* 1926; MAURICE HALBWACHS, *La Représentation de l'âme chez les Grecs; le double temporel et le double spirituel* ("Revue de Métaphysique et de Morale", 1930, pág. 493); R. SCHAERER, *La Composition du Phédon* ("R. E. G.", 1940, t. I, pág. 1); JOSEPH MOREAU, *L'Argument ontologique dans le Phédon* ("Revue Philosophique", 1947, pág. 320); VICTOR GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon,* 1947, pág. 183 y sigts.; P.-M. SCHUHL, *Remarques sur la technique de la répétition dans le Phédon,* ("R. E. G.", 1948, t. II, pág. 473).

[9] 65-66.

contramos en Sócrates[10] y por la cual el alma se vuelve hacia sí y se recoge sobre sí misma; hace pensar en las técnicas similares de la India y del Extremo Oriente. Así, pues, si alguna vez tiene la posibilidad de alcanzar en su pureza las realidades ideales que siempre ha perseguido, es cuando la muerte haya desligado a su alma de los lazos del cuerpo. ¿Es la muerte otra cosa que este desligamiento del cuerpo? Entonces, ¡qué inconsecuencia acogerla con irritación! Casi parecería más natural el suicidio, si la tradición de los misterios no nos recordase que vivimos aquí abajo como un rebaño en un coto, posesión de dioses buenos a quienes disgustaría nuestra evasión[11].

Pero los discípulos que lo han interrogado, Simmias y Cebes, piden argumentos que confirmen esas verosimilitudes. Uno lo proporciona la teoría de la reminiscencia, si se la completa con la consideración de la sucesión de los contrarios, de Heráclito (v. 77-78): lo mismo que el placer sucede al dolor y la vigilia al sueño (que a su vez ha reemplazado a la vigilia), la vida debe suceder a la muerte que puso un término a la vida. Dicho de otra manera: todo nacimiento es un renacimiento si la rueda del devenir no se detiene; si hay, como parece natural, una constancia en el número de seres vivos[12]. ¿Mas el alma que salió del cuerpo no se disipa al soplo de los vientos?[13]. (Y esta pregunta recuerda antiguos conceptos muy materiales del alma.) Lo que se descompone es el cuerpo, contesta Sócrates, todo lo que pertenece al orden de las apariencias tangibles y visibles; las Ideas invisibles, por el contrario, son eternas, inmutables, imperecederas. El alma que las conoce y aspira a ellas no puede por menos de parecérseles; como ellas es simple y

10 67 e y véase más atrás, págs. 51-52.

11 62 b.

12 Cf. *República*, 611 a.

13 77 e.



una. En cambio, hay almas que se dejan atraer por la magia del cuerpo e impregnar por su naturaleza. Así entorpecidas se arrastran alrededor de las tumbas, donde lo que de corporal en ellas sobrevive las torna visibles bajo la forma de fantasmas; luego (y aquí aparece una nueva analogía con el pensamiento de la India, allende Pitágoras) reencarnan con presteza en cuerpos cuya naturaleza es adecuada para satisfacer los gustos a que más han sacrificado durante su vida: lobos y halcones, por ejemplo, para los aficionados a la rapiña. La voluptuosidad, eterna Penélope, pronto vuelve a tejer el lazo que une al alma con el cuerpo y que el pensamiento filosófico se obstina en deshacer; como un clavo, el placer remacha el alma al cuerpo: son los deseos de que no sabe liberarse, que la encadenan y constituyen los barrotes de su prisión.

Hay, incluso, virtudes, en el sentido popular de la palabra, que no son liberadoras, porque fundadas en un simple cálculo no desligan del cuerpo. Quienes las practican (que reencarnarán en abejas u hormigas) están muy lejos aún de la verdadera filosofía; en efecto, atribuyen un valor absoluto a placeres y a dolores que no lo tienen. Aquel que, por el contrario, cuida verdaderamente de su alma, sabe desligarse del cuerpo; lo que le preocupa es purificarse, de modo de participar en lo que es puro y divino (68b-69d, 82b-84b, y *República*, X, 619 c, b, sobre los peligros de la virtud no filosófica)[14].

Pero Simmias y Cebes no están satisfechos todavía, y la respuesta a sus objeciones será para Sócrates el canto del cisne.

14 Volvemos a encontrar una inspiración absolutamente semejante en la célebre digresión del *Teeteto* (176 a-177 c); los injustos no tienen siquiera conciencia de que desde ahora mismo son castigados, por su parecido cada vez más grande con el modelo de la desdicha impía, por su desemejanza creciente del modelo de la dicha divina, al cual se asimila por la práctica de la justicia iluminada por la razón; en manera alguna por el cuidado mezquino de la propia reputación.

¿No es el alma al cuerpo lo que la armonía es a la lira?, pregunta Simmias, que hace suyos los conceptos de ciertos pitagóricos. Quebrada la lira, rotas las cuerdas, ¿cómo subsistiría la armonía, por divina que sea? Cebes pregunta: aun si el alma sobrevive a la muerte, y luego, tras una o varias otras vidas, a una o varias otras muertes, ¿es por eso mismo necesariamente inmortal propiamente dicha o a la larga se gasta? De manera que perecería definitivamente después de haber vivido algunas existencias.

Sócrates le responde a Simmias que la armonía es posterior a la lira, mientras que según la teoría de la reminiscencia el alma es anterior al cuerpo; no resulta solamente del juego de las funciones del organismo, puesto que se opone a sus pasiones. Además, si el alma es armonía, el vicio, que es ausencia de armonía, no debería existir. Para contestar a Cebes, Sócrates recuerda cómo llegó a concebir la teoría de las Ideas (es la exposición que en parte resumimos anteriormente, págs. 83 y 88) y cómo ésta nos muestra a la nieve ligada a la idea del frío, la Idea de la Dualidad a la de la Paridad, excluyendo por el contrario lo impar. Lo mismo el alma (que trae la vida al cuerpo), factor armonizante que tiene por función esencial volver a tejer lo que en él se gasta (87 de, 105 e), está necesariamente ligada a la Idea de Vida y como ella excluye la muerte, así como el calor excluye al frío y la dualidad a lo impar. Más aún; un alma muerta es una contradicción en los términos (106 b), como lo sería la noción de un dios a la vez inmortal y perecedero. Así el alma tiene la inmortalidad de su participación en la Idea inmortal de vida. En uno de sus escritos de juventud irá Aristóteles más lejos aún en este sentido y no vacilará en hacer del alma una Idea.

Cuando la muerte se acerca al hombre lo que es mortal muere, el resto se aleja, indestructible. Y como tan a menudo sucede en Platón, aquí viene el mito a prolongar



el razonamiento. El demonio que nos tiene bajo su guardia nos conduce entonces hacia el lugar del juicio; de allí las almas buenas vanse hacia los astros y las montañas que se elevan hasta el éter, donde los colores son deslumbrantes y radiosos, donde la atmósfera supera en pureza a ésta en que vivimos, en la medida en que la nuestra es más límpida que el mar que está a nuestros pies: aplicación de la teoría de las proporciones que forma un primer esbozo del mito de la caverna [15]; los pecadores van hacia los ríos de fuego subterráneos, de los cuales habían mostrado a Platón los volcanes de Sicilia ejemplos que le permitían situar el Tártaro, el Aqueronte y el Hades. Este mito nos propone una adaptación de las creencias relativas al más allá al último estado de los conocimientos geográficos y geológicos de la época. Esta adaptación debía ejercer una influencia considerable hasta sobre la representación del Infierno y del Purgatorio de Dante. Hay que cuidar de la propia alma, concluye Sócrates; es un hermoso riesgo a correr.

3. El mito de Er. El alma múltiple. La creencia en la metempsicosis (o, para hablar con más exactitud, en la metensomatosis, porque se trata de cambio de cuerpo y no de alma) se precisa en el relato "salvador" de Er el Armenio, cuyas aventuras de ultratumba refiere Platón al final de la *República* [16], obra donde, por otra parte, critica los goces demasiado materiales prometidos por algunos órficos a sus elegidos, a quienes, según ellos, espera una eterna embriaguez [17].

Las almas difuntas son conducidas a un lugar donde son juzgadas; tras haber expiado sus faltas, mil años des-

[15] Véase nuestra *Fabulation platonicienne*, págs. 49-51. Cf. *Fedón*, 80 d, 84 b, y *Teeteto*, 177 a (el "lugar puro de todo mal").
[16] X, 613 b-621 d.
[17] *República*, II, 363 cd. Cf. P. Boyancé, *Platon et les Cathartes orphiques* ("R. E. G.", t. IV, 1942, pág. 217 y sigts.).

pués, beben el agua del Leteo y hacen su elección entre los destinos, animales o humanos, que se les proponen, mientras proclama un heraldo: "Vuestra elección es libre, pero os compromete definitivamente. El que hace su elección es responsable, Dios es inocente". Pero esa elección depende en cierta medida de las vidas anteriores; vemos así que la determinación se asocia con una libertad trascendente en la existencia de los hombres[18]. En esa elección reside el riesgo fundamental; por eso importa ante todo estudiar la ciencia que nos hará discernir vida buena y vida mala, y nos enseñará a escoger lo mejor, calculando, para todas las condiciones que se nos someten, su relación con la excelencia del alma (igualmente alejada de los extremos), que constituye la dicha suprema.

Y, sin embargo, la noción del alma aparece en la *República* bajo formas diferentes. En respuesta a las primeras objeciones de Simmias, Sócrates había destacado la unidad del alma, semejante a la de las Realidades ideales. Pero la experiencia de los conflictos interiores le enseña a distinguir de la Razón las pasiones inferiores y concupiscentes y las pasiones generosas, que sirven de intermediario entre los dos primeros términos. Así Leoncio, hijo de Agleón, volviendo del Pireo durante los disturbios civiles, se ve embargado por el deseo de ir a contemplar los cadáveres de los ajusticiados; a ese deseo sádico se oponen (sin triunfar, no obstante) su corazón y su razón[19]. Así el Hombre es como una Quimera donde se uniesen el rostro de un hombre, la forma de un león y la de una hidra[20], que simbolizan las tres funciones o

18 *República* X, 614 b-621 b; cf. Leyes, X, 904 c.

19 *República,* IV, 439 e-440 b; cf. IV, 435 b y lo que sigue. La demostración se relaciona con el primer enunciado que poseíamos del principio de contradicción: "Una misma cosa no puede producir o sufrir efectos contradictorios simultáneamente, al mismo tiempo y bajo una misma relación."

20 *República,* IX, 588 b y sigts.



partes del alma. El alma tiene, pues, en sí tres formas, tres principios distintos. Cierto es que en el Libro X precisa Platón que la inmortalidad no puede pertenecer a una pluralidad, salvo que esté compuesta de la forma más armoniosa, lo cual (agrega) es el caso del alma (611 b)[21].

4. El alma en el Fedro. Esta nueva noción de un alma tripartita está ilustrada por el mito del *Fedro,* que trata a la vez de la estructura del Alma y de las relaciones de sus partes entre sí[22].

El mundo de las Ideas se extiende más allá de la bóveda celeste; sobre esa bóveda circulan los carros de los dioses, que se nutren de ese maravilloso espectáculo. Debajo circulan los carros de las almas tirados por dos caballos, uno blanco y dócil, que simboliza las pasiones generosas, y el otro negro y mañero, que corresponde a las pasiones inferiores, siendo el cochero la imagen de la razón[23].

Aunque el caballo negro se encabrite, puede suceder que el cochero consiga dominarlo y lanzar una ojeada hacia el mundo de las Ideas. Cuando el alma caída en un cuerpo reconoce entre los objetos que encuentra algo que por su belleza le recuerda el mundo ideal, se estremece, siente que vuelven a nacerle las alas; es la inquietud

21 Señalemos el punto de vista sostenido por J. Moreau que, en contra de una opinión bastante generalizada, considera la psicología de la *República* anterior al *Fedón (Construction de l'idéalisme platonicien,* págs. 208-209). Apoyándose particularmente en ese texto, estima que en el libro IV no hay más que una psicología empírica y esquemática, dejando lugar a un conocimiento más profundo de la unidad ("Comunicación al Congreso Budé", Tours, 1953, y "Revue des Études Anciennes, t. LV, 1953, págs. 249-257: *Platon et la connaissance de l'âme).*

22 245 a y sigts.

23 Aquí reconocemos imágenes antiguas que se remontan a las más viejas tradiciones cretenses.

del poeta, del sabio, del artista o del enamorado, que despierta en ellos ese impulso hacia el más allá y las realidades supremas que es el amor platónico (cf. supra, pág. 90).

Este mito célebre tiende a mostrar, si no lo que es el alma, por lo menos a qué se parece. Inmediatamente antes de recurrir a esta imagen, dió en el *Fedro* (245 c-246 a) una demostración nueva de la inmortalidad del alma, donde aparecen conceptos de orden muy distinto de los que hemos encontrado hasta aquí; ya están muy cerca de un conjunto de opiniones que examinaremos en los libros III y IV. Tal como lo hará en el libro X de las *Leyes* (pág. 894 y sigts.), distingue del movimiento transmitido el movimiento espontáneo, cuya naturaleza no puede caer en falta consigo misma. Lo que se mueve por sí mismo; he ahí la fuente y el principio de todo movimiento, principio no engendrado (¿de dónde provendría si es un principio?) e incorruptible, si no el mundo entero se inmovilizaría para siempre [24]. Según esto, lo que es movido desde afuera son los seres inanimados, lo que es movido por sí mismo son los seres animados; ¿qué es, pues, el principio del movimiento, sino el alma no engendrada e inmortal? "Siempre es un alma la que tiene a su cargo a todo lo que está desprovisto de alma." (246 b, trad. Robin, ed. Budé, pág. 36.)

5. Hacia el Timeo. La noción de alma, tal como Platón la define en el *Fedón*, iba a ejercer una influencia

[24] Este nuevo concepto de un alma principio y fuente de movimiento puede ayudarnos a comprender mejor el sentido que tiene en el *Fedón* la noción de un Alma fuente de Vida (véase más atrás, pág. 102), de la cual en ciertos aspectos podemos considerarlo como una ampliación. Son estos conceptos los que Jenócrates, segundo sucesor del Maestro, querrá expresar cuando diga que el Alma es "un número que se mueve por sí mismo" (fragmento 68). Cf. L. Robin, *Théorie platonicienne de l'Amour*, pág. 214 y sigts.; *Signification et place de la Physique*, pág. 53, nº 3 (285, nº 1 en "Pensée Hellénique").



predominante sobre la psicología racional hasta la crítica de Kant y aun más allá; en cuanto a las imágenes de los mitos, iban a poblar para siempre la imaginación occidental. Más adelante veremos con qué conjunto más vasto se relacionan las nuevas opiniones que acabamos de señalar. Mas para no desunir ideas ligadas, es preciso que indiquemos ahora mismo que Platón mantendrá hasta el final su creencia en la metempsicosis (véase pág. 177); el estudio profundo que conduce a la biología del *Timeo* debía mostrar que tanto las pasiones generosas como las pasiones inferiores están ligadas al cuerpo y de él dependen. En tales condiciones, ¿cómo habrían de sobrevivirle? Por consiguiente, sólo es inmortal la parte racional del alma, y de nosotros depende inmortalizarnos en la medida en que la desarrollemos por medio del estudio de las ciencias.

## Capítulo IV

# MORAL Y POLÍTICA SEGÚN EL GORGIAS, EL FEDÓN Y LA REPÚBLICA

1. Los diálogos de juventud. En sus diálogos de juventud (*Cármides, Laques, Lysis,* etc.) reconstruye Platón para nosotros la indagación moral de Sócrates. ¿Qué es esa excelencia que llamamos virtud? ¿Cuáles son sus relaciones con el conocimiento, con el bien, con lo agradable, con lo útil? ¿Y con las virtudes en plural: justicia, valor, templanza, prudencia? Todos estos términos parecen conciliarse en su pensamiento; cuando menos, orienta a sus interlocutores hacia una tal conciliación. El verdadero valor supone el conocimiento de lo que verdaderamente hay que temer; la virtud en general supone el conocimiento del bien. Quien posee el saber moral sabe proceder al cálculo de los placeres y renunciar a gozar de una satisfacción si ese goce debe acarrear ulteriormente un sentimiento penoso. Mas, por cerca que en este momento pueda parecer del hedonismo, el discípulo de Sócrates "cuida de su alma" y practica las virtudes por sí mismas, aunque no consiga definirlas con exactitud.

2. Gorgias, Fedón y República I. Una vez establecido por Platón el contacto con los pitagóricos de Sicilia, vemos aparecer dos elementos nuevos, de los cuales pri-

meramente el uno y luego el otro debían dominar la moral platónica. Uno es el ascetismo, ligado a la creencia en la inmortalidad del alma; el otro la idea de un orden y de un equilibrio armonioso. En el *Gorgias* hallamos ambos, el ascetismo domina en el *Fedón*, la idea de orden en la *República* y las obras posteriores.

Lo que ahora predomina es la idea de que la felicidad no está constituída por ese chorro de placeres que simboliza en los Infiernos el suplicio de las Danaides, condenadas a llenar sin descanso un tonel agujereado; a esa avidez insaciable prefiere Platón la sabiduría popular, que se satisface con lo que posee. Pero va más lejos y quiere que de lo agradable se distinga el bien. Ya no se trata de cambiar placeres contra placeres, sino de apreciarlo todo en comparación con el pensamiento.

Son éstas las bases mismas sobre las cuales se asentaba el problema moral que Platón se propone revisar. Socavados los valores tradicionales por el relativismo de los sofistas, demolida la noción de ser por la crítica de los filósofos; en el mejor de los casos subsistía en este dominio un cálculo interesado, en el peor un puro inmoralismo, ya disfrazado bajo el velo de la justicia, ya afirmándose con la crudeza que Platón atribuye a Calicles en el *Gorgias*. El impulso que arrastra a Calicles a la plena ostentación de sus pasiones está descripto con un vigor y un calor tales que se siente ahí como una confesión, un eco de la lucha que Platón ha debido de librar contra una de las personas que en su propio interior vivían. Dijo alguien con justicia: "Parece percibirse en la vibración de ciertas páginas del *Gorgias* algo del mismo Platón; el acento es demasiado personal para hacer creer simplemente en una tesis de escuela. Ningún autor puede expresar con tanta fuerza los sentimientos de otro, a menos que su propio corazón lata al unísono. En verdad, éste es uno de los lugares donde se oyen las voces alternadas que se disputan



el alma compleja de Platón. No pudo dominar esa lucha sino respondiéndose a sí mismo, a solas" [1]. No escapa a esa inquietud más que cimentando su moral en una ciencia de la justicia en relación con una doctrina del Ser absoluto, en un conocimiento de la naturaleza del alma y de sus relaciones con el vicio y la virtud.

A partir de entonces todo lo que depende del cuerpo, pasiones, deseos de riquezas y de goces sensibles, adquiere un valor negativo, en oposición con las satisfacciones que el recogimiento procura al alma que vuelve a sí misma y se purifica por medio de la mortificación y la ascesis. Así alcanza ese orden interior que constituye el valor de toda realidad, que la injusticia rompe y la expiación restablece. Llegamos a esta paradoja: tanto para no romper el orden como para asegurar la beatitud futura del alma, vale más expiar que no expiar y soportar la injusticia que cometerla, en oposición a la tesis de algunos sofistas, que consideran como un ideal la suerte del que comete la injusticia sin dejarse atrapar. ¿No sería la justicia más que un "qué remedio queda", un mal menor?

El problema está estudiado más de cerca en la *República*, donde Sócrates opone a la injusticia impune, triunfante, la justicia pura, que tiene contra sí todas las apariencias, a Gigés (invisible asesino y feliz sucesor de Candaules), el justo ajusticiado. ¿No es más feliz el segundo? Platón le hizo esta pregunta a Dionisio el Antiguo, que como sabemos contestó haciendo que lo vendieran como esclavo. Para contestar bien es preciso definir la justicia, pero ésta se definirá más fácilmente en el grupo social que en el individuo, así como un cartel en letras grandes se descifra más fácilmente que el mismo cartel en letras pequeñas [2].

[1] A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, pág. 386.

[2] *República*, II, 368 d. He aquí un ejemplo de un método caro a

3. ¿Es la sociedad natural o artificial? ¿Cómo está constituída la sociedad natural? Hemos visto que Platón siempre se interesó por la política, pero que los abusos cometidos por los diversos gobiernos que se sucedieron lo habían alejado de la idea de mezclarse en los asuntos en Atenas; además, Sócrates lo había convencido de la necesidad de adquirir conocimientos precisos antes de pasar a la práctica.

El problema político se había planteado primeramente para él en los mismos términos que para los sofistas (seguidos por los cínicos), que se preguntaban si la Sociedad es natural o artificial [3]. Ellos optaban por el segundo término de la alternativa. Platón opina, al contrario, que el hombre se agrupa naturalmente en sociedades familiares y políticas, pero lo que es conforme a la naturaleza son las sociedades simples y sanas que ya hoy no existen; las sociedades que vemos en torno a nosotros son artificiales.

La sociedad natural elemental se compone de unas cuantas familias agrupadas para satisfacer sus necesidades fundamentales: alimentación, alojamiento, vestido. Gracias a la división del trabajo [4] entre ellas aumenta, mejora y se facilita la producción. La especialización pronto introduce la diferenciación de las profesiones, y vemos herreros, carreteros, zapateros, pastores que se dedican a un oficio determinado. Las importaciones necesarias exigen exportaciones compensadoras, hechas por intermediarios que fundan un mercado y recurren a la moneda; y he aquí que aparecen cambistas y comerciantes al por mayor y al por menor. Igualmente se necesitan peones, asalariados, soldados de oficio para protegerse contra los intentos de los vecinos. Pero toda esa gente lleva una vida simple; se nutre de pan, vino, quesos expuestos sobre capas de mirto, garbanzos y habas, higos y bellotas tostadas. Sin embargo, pronto aumentan las necesidades; vemos que se introducen los entremeses, los colchones, los ungüentos, los adornos de oro y de marfil, y por fin las artes mayores: pintura, música, poesía, teatro, danza; recurren a los criados, a los barberos; dejan de ser vegetarianos. Esta proliferación de necesidades acarrea un deseo de expansión y cambios rápidos; el abuso de los procesos, el refinamiento excesivo de los regímenes. Rápidamente la sociedad se complica, degenera y se torna artificial.

Platón. Véase V. Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, París, 1947.

[3] Cf. más atrás, pág. 50. Exactamente en los mismos términos plantea el *Cratilo* el problema del lenguaje. Véase Boyancé, *Doctrine d'Euthyphron*, "R. E. G.", 1941, II, pág. 141.

[4] Véase Léon Robin, *Platon et la science sociale (La Pensée hellénique*, pág. 204).



4. Decadencia de las sociedades. Los cuatro tipos de Estados. Esas sociedades artificiales y refinadas de antaño fueron destruídas por catástrofes, inundaciones o incendios, de los cuales nos han conservado solamente un vago recuerdo algunos mitos (el de Faetón, el de Deucalión, por ejemplo). Esas leyendas no habían de dejar de poblar la imaginación de Platón; después de la *República* volvió incesantemente sobre ellas, en la *Política*, al comienzo del *Timeo*, en el *Critias*, en el Libro III de las *Leyes* [5]. Platón experimenta ya esa nostalgia de las civilizaciones desaparecidas que hallamos en muchos modernos; podemos suponer que la habían despertado en él antiguas tradiciones, lejano recuerdo de las civilizaciones micénica y minoica, que reunían las leyendas de la edad de Cronos y de la edad de oro, los recuerdos de un tiempo (que evocará en la *Política* y las *Leyes*) en que los dioses, divinos pastores, se ocupaban por sí mismos de los

[5] Véase más adelante, págs. 182 y 195.

hombres, en que los cíclopes vivían del producto de sus rebaños. Esa edad de oro ha desaparecido, porque todo lo nacido está destinado a perecer y nada es perdurable.

Ahora sólo existen formas de sociedad venidas a menos; se reducen a cuatro tipos, que derivan los unos de los otros por un determinismo a la vez psicológico y económico. El primer tipo deriva directamente de la sociedad natural, cuando la ignorancia de las reglas de una sana política conduce a jefes interesados a apropiarse de los bienes comunes y avasallar a sus conciudadanos. Establecen entonces un régimen militar análogo al que reinaba en Esparta y que Platón debía igualmente proyectar sobre la Atenas prehistórica (*Critias*). Da a ese régimen el nombre de *timocracia,* porque sus dirigentes están dominados, sobre todo, por el deseo de honores, a lo cual se agregan pronto la hipocresía y la codicia, que transforman a esos jefes en feudales tan rapaces como orgullosos. Se establece entonces una *oligarquía* feudataria, en que la clase rica, movida por la obsesión del dinero, se opone al proletariado, a cuya cabeza se ponen nobles arruinados. Este conflicto de clases prepara la revolución que establece la *democracia;* corrompidos por el lujo, los oligarcas son expulsados o asesinados y los cargos públicos son repartidos por sorteo entre los vencedores. Régimen de libertad perfecta que pronto se echa a perder; la igualdad reina entre las cosas desiguales y las cosas iguales, se establece la confusión en los valores, la anarquía se llama libertad y la desvergüenza se considera como una prueba de viveza; desaparece toda disciplina, dejan de ser respetadas las leyes, ya no se distinguen los deseos necesarios de los que no lo son, y el exceso de licencia conduce al fin al exceso contrario. Un día el jefe del partido del pueblo cancela las deudas del proletariado y se apodera de la *tiranía;* mas para permanecer en el poder tiene que desencadenar guerras incesantes,



recaudar impuestos excesivos para hacer frente a los gastos y eliminar a los mejores ciudadanos, a aquellos a quienes más teme. Hallamos en estos cuadros la experiencia de un ciudadano de Atenas, contemporáneo de la guerra del Peloponeso, familiar de los tiranos de Siracusa y gran conocedor de Esparta. Completa Platón el estudio de estas transformaciones políticas con la descripción de la evolución psicológica que experimentan los individuos miembros de esos diferentes regímenes.

5. El remedio: la República de Platón. Platón siente que la sociedad griega, en todas sus formas, ha sobrepasado su punto de expansión y que una transformación es necesaria; pero será necesaria la obra política de Alejandro para abrir los ojos de los filósofos a soluciones políticas que salgan del marco de la ciudad. Por atrevidas que sean las medidas que Platón encara, con lo que sueña es con una restauración. De todos los países que conoce, sólo Egipto, donde florece por entonces una reacción arcaizante (régimen saíta), le parece haber evitado toda degradación por su fidelidad a las tradiciones heredadas de los antepasados. Siguiendo ese ejemplo, el Estado ideal evitará las modas nuevas y en términos generales toda innovación, incluso y sobre todo en música, donde el flautista Damón señalaba el peligro que representaba para las costumbres el menor cambio (así en Esparta expulsaron los eforos al músico que había agregado una cuerda nueva a la lira). Innovaciones tales bastan para introducir en un Estado estable el germen de la decadencia. La historia de las sociedades griegas es la de una decadencia cuyo origen atribuye Platón en la *República* (no sin cierto humor) a una falta cometida por los dirigentes en sus cálculos. En el *Político,* un diálogo posterior, esta decadencia se explicará por una distracción del dios que dirige el universo; tras haber dado

al movimiento del mundo el impulso inicial se apartó de él; arrastrado por una fuerza de inercia siguió entonces el mundo una dirección contraria, y ése fué el fin de la edad de oro.

Para volver a ella habrá que reclutar con cuidado el personal gubernamental entre los hombres jóvenes, y también entre las muchachas, porque Platón es partidario de la igualdad de las mujeres. Las jóvenes recibirán la misma educación, tomarán parte en los mismos ejercicios atléticos que los muchachos, siguiendo el ejemplo de las doncellas lacedemonias y con la misma ligera vestimenta. Por otra parte, estas cuestiones preocupaban lo bastante a los atenienses de la época como para que las llevaran al teatro, donde Aristófanes trató el problema a su manera en *Lisistrata.*

Para evitar que se formen en ellos sentimientos interesados, los funcionarios deberán hacer vida en común, hacer sus comidas juntos en el refectorio y renunciar a la propiedad personal, porque entre amigos todo es común. ¡Nada de licencias! ¡Nada de dinero de bolsillo! Ni siquiera el necesario para hacerle un regalo a una joven.

La existencia de familias podrá introducir la desunión entre ellos; Platón renuncia a la familia. Mujeres e hijos serán comunes [6], o más exactamente (puesto que no se trata de promiscuidad, sino de eugenesia), el gobierno organizará fiestas donde, con la ayuda de una fingida tirada a la suerte, aparearía a los mejores con las mejores, en una fecha determinada por un complicado cálculo

[6] Mlle. Claire Préaux, de la Universidad de Bruselas, observó juiciosamente, en una conferencia dada en la Sorbona en mayo de 1953, que los viajeros griegos señalaban la comunidad de las mujeres en uso entre los virtuosos bárbaros, cuyo prestigio debía de atenuar lo que en otra forma esas instituciones hubiesen tenido de chocantes para el público griego.



(en el cual intervendría un "número nupcial" [7] cuya mala valuación explica la decadencia del Estado), siendo la edad núbil entre los treinta y los cincuenta y cinco años para los hombres y entre los veinte y los cuarenta para las mujeres. Los hijos serán alimentados en común en una casa cuna, como hermanos y hermanas; los esposos considerarán como hijos suyos a todos los nacidos entre los siete y los diez meses después de su unión; las madres no conocerán particularmente a sus propios hijos; ignorando el tuyo y el mío todo constituirá una sola gran familia.

Desde su nacimiento niños y niñas serán formados por el Estado y sometidos a una instrucción gimnástica y musical. Se les enseñarán cantos y poemas moralizadores, severamente censurados; se harán los esfuerzos necesarios para desarrollar en ellos sentimientos e instintos acordes con la razón; se les enseñarán los elementos de las ciencias, mas sin hacerles ninguna violencia. Se los probará como al oro en el crisol y se seleccionará a aquellos que presenten un conjunto de cualidades teóricas y prácticas raramente conciliables (sed de ciencia, impulso innato hacia la verdad, templanza y desinterés, amplitud de espíritu, valor, memoria, afición a la medida y a la belleza, ponderación y espontaneidad) para hacer de ellos gobernantes.

Tras una selección, entre los diecisiete y los veinte años se les hará pasar un período de adiestramiento deportivo (ya que los deportes y los estudios no se practicaban al mismo tiempo). Entre los veinte y los treinta años se les dará una visión de conjunto de las relaciones que unen a las ciencias exactas: teoría de los números, geometría plana y geometría del espacio, acústica y as-

[7] Véase A. Diès, *Le Nombre de Platon, Essai d'exégèse et d'histoire* ("Memoria presentada a la "Académie des Inscriptions et Belles Lettres", 1936).

tronomía. Así se impregnará su espíritu del orden ideal que reina en el universo. Sólo al llegar a los treinta años se los iniciará en la teoría de las Ideas, porque los dialécticos demasiado jóvenes se embriagan de conceptos y caen en el escepticismo y la erística. Durante cinco años se ejercitarán con el ajedrez de los conceptos; sólo entonces se les revelará ese Bien que toda alma aspira, norma de las esencias y de la acción. En ese momento se los obligará a volver a bajar a la caverna y a desempeñar allí durante quince años funciones activas (desde los treinta y cinco a los cincuenta años). A los cincuenta años se les autorizará a volver a sus estudios, aunque continuarán formando parte del Consejo de los Ancianos.

Por lo tanto, el poder estará en manos de los príncipes de la ciencia; los filósofos serán reyes, único medio de salvar al Estado, a menos que los reyes se hagan filósofos. Este despotismo ilustrado es el que Platón esperaba poder instaurar en Sicilia. Provistos de plenos poderes, los dirigentes harán del pasado tabla rasa y dirigirán el Estado inspirándose en el modelo ideal que contemplan ellos solamente, cuidando de evitar esos errores de cálculo que introducirían de nuevo en el Estado la decadencia.

Pero surge una objeción. ¿No han dado pruebas los filósofos, hasta ahora, de incapacidad práctica? Platón no carece de respuestas. No hay duda de que la sombra de la caverna ofusca forzosamente al que viene de contemplar la luz del Bien, igual que esa luz deslumbra al que sale de la caverna; pero se trata solamente de una falta de adaptación a un medio que es inferior a él. Por otra parte, demasiado a menudo ha sucedido que almas selectas hayan sido corrompidas por la multitud (y Platón piensa visiblemente en Alcibíades). Ahora bien, la corrupción de lo mejor engendra lo peor. En cuanto a los sabios que habrían podido hacer la felicidad del pueblo, han permanecido apartados, como un viajero que durante



la tempestad se guarece detrás de un muro de piedras. ¿Cómo reprochárselo? No toca al médico ir a solicitar al enfermo. Y esos niños que son los hombres prefieren dar el poder al cocinero que halaga su glotonería y no al médico que les impone una dieta saludable.

Platón sueña, en suma, con un poder intelectual análogo a aquel con que soñarán Comte y Renan, y una variedad del cual fué realizada por los Incas del Perú; pero al contrario que Platón, éstos imponían al pueblo una socialización a la que se sustraían los grupos gobernantes.

6. Retorno de la política a la moral. El Estado perfecto posee esa "excelencia" cuya expresión en nosotros son las virtudes: sabiduría, valor, templanza, justicia. Es sabio por sus jefes, valeroso por su ejército cuyos miembros saben discernir lo que es temible, temperante por la disciplina que somete el Estado a los gobernantes [8], justo en fin por el hecho de que cada clase realiza en él la tarea para la cual está destinada, ejecuta en él su función propia.

Lo mismo sucede con el individuo [9]. En el alma justa la parte razonante manda, y eso es lo que hace que sea sabia; la parte impetuosa, a la que el alma debe el ser valerosa, secunda a la parte razonante, y de ahí dominados los ardores incontinentes de la tercera parte, a la que se impone la templanza. La justicia es el equilibrio de un alma sana cada una de cuyas partes cumple su tarea; la injusticia es la enfermedad del alma que se deja dominar por los deseos indebidos, tales como los que se manifiestan en nuestros sueños cuando el alma no ha cuidado, antes de dormirse, de concentrarse en la meditación.

[8] Sería de esperar (observa juiciosamente J. P. Vernant) que la tercera clase, a la que corresponde la función técnica, tuviese la virtud del trabajo. (*Prométhée et la fonction technique*, "Journal de Psychologie", 1952, pág. 126.)

[9] Véase más atrás, pág. 104.

La moralidad de los individuos corresponde al carácter del Estado correspondiente. El ciudadano de un Estado timocrático se deja guiar por el cuidado del honor y de los honores; el oligarca destrona esa preocupación y coloca en su lugar el amor a las riquezas, pero económico, satisface los deseos necesarios. El demócrata cesa de hacer esa distinción; deja proliferar en él todos los deseos, califica la moderación de bajeza y de cobardía y permite volver del exilio al libertinaje y a la desmesura bajo el nombre de distinción elegante y de magnificencia. El tirano expulsa a la sabiduría, se hace vasallo de las pasiones inferiores. Necesariamente envidioso, injusto, sin amigos, vive en el temor a un atentado, como Dionisio en Siracusa, que hacía registrar a todos los que querían acercarse a él. ¿Cómo estimar su suerte más feliz que la del justo, aun perseguido?

Además, de los placeres que puede proporcionarnos cada parte del alma, el de la riqueza, el de los honores, el del saber, el hombre de negocios sólo conocerá el primero, el oligarca los dos primeros; sólo el sabio tiene ocasión de experimentar los tres y con conocimiento de causa prefiere el último, ideal de un espíritu contemplativo que coloca por encima de todo las especulaciones del espíritu. Ellas son las únicas que dan un placer puro, mientras que el ardor de la ganancia adquirida y la misma alegría del triunfo llevan entremezcladas inquietudes.

7. Conclusión. Ya vemos que la moral y la política platónicas no pueden separarse de lo que nosotros llamamos consideraciones metafísicas. Estrechamente unida a la política, la moral de Platón supone una teoría del alma que está ligada, por lo menos en sus primeros aspectos, con la noción de reminiscencia, que es uno de los fundamentos de la teoría de las Ideas. Ésta culmina en la noción del Bien, sin la cual no existiría ni moral ni política, y que ofrece la base sólida sobre la cual fundar de nuevo el pensamiento y la acción, que Platón jamás disoció. Hemos visto anteriormente que su política no se limitó a ser puramente teórica y que siempre intentó realizarse.



Para edificarse, la moral nos remite a la política, pero si ésta parece estar en último término, en realidad todo se mantiene en el conjunto orgánico del sistema, no siendo la política otra cosa que la actualización de una filosofía fundada en una intuición de lo Absoluto para la cual prepara el estudio de las ciencias así como la contemplación de lo Bello; y la preocupación política ha sido indudablemente uno de los primeros motores de la obra entera. Después de la mención de la muerte de Sócrates, leemos en la Carta VII: "Entonces me vi irresistiblemente llevado a proclamar que sólo a la luz de la verdadera filosofía se puede reconocer dónde está la justicia en la vida pública y en la vida privada" (326 a).

Pero hay que observar aquí una paradoja que aparecerá más claramente aún en las *Leyes*. El Sócrates histórico nos pareció haber sido, a pesar (o digamos mejor: en razón misma de sus críticas contra el régimen) un demócrata convencido, respetuoso de las leyes de Atenas hasta la muerte, como lo recuerda en forma emotiva el *Critón*. Ahora bien, Platón llega a hacerle preconizar en la *República* una forma de gobierno no sólo autoritaria sino anti-igualitaria, que sacrifica la independencia de los individuos con la seguridad del doctrinario que tiene conciencia de apoyarse en un absoluto [10]. Su advenimiento le parece a Platón indispensable para interrumpir esa decadencia continua, caída sin fin en un abismo sin fondo, que es la historia de las sociedades según el esquema en que él condensa el encadenamiento de las revoluciones griegas de su época. Pero hay que advertir que Platón

[10] Véase K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, 3ª ed., Princeton, 1950. Cf. más adelante, pág. 203 y nota 58.

no admite, en el libro I de la *República*, que con Trasímaco se haga simplemente de la justicia la expresión de la voluntad de poder; Sócrates le hace observar que todo técnico digno de tal nombre intenta realizar el buen equilibrio del objeto a que se aplica su trabajo. Si el político no tiene una preocupación análoga, sus leyes no son más que medidas partidarias, no reglas de derecho. La verdadera justicia excluye todo constreñimiento, porque no sólo está conforme con el orden del mundo sino con la estructura íntima de su objeto; se funda en esa misma noción del Bien sin la cual ningún organismo, ninguna realidad serían lo que son [11].

[11] Cf. P. Lachièze-Rey, *Les Idées morales, sociales et politiques de Platon*, París, s. f.

LIBRO TERCERO

# *¿HUBO UNA CRISIS DEL PENSAMIENTO PLATÓNICO?*

Hemos visto anteriormente[1] las críticas con que puede tropezar el concepto que supone una crisis en el pensamiento platónico. Sin embargo, se trata de una noción que nos parece cómoda para la exposición, porque permite agrupar cierto número de textos de manera simple, tanto que nos vemos inclinados a pensar que además tiene probabilidades de corresponder a la realidad. ¿No es normal que una teoría tan compleja como la de las Ideas, al desarrollarse provoque objeciones en el espíritu del autor mismo, que éste experimente en un momento dado la necesidad de sistematizar para luego proceder a profundizar las cuestiones a confrontar con la obra de los grandes Antiguos hasta quienes se remonta la manera misma de plantear ciertos problemas, para terminar despejando otros aspectos de las nociones de Idea y de Ser y un concepto transformado de la dialéctica? Todo reside en saber en qué medida existe ruptura con los puntos de vista anteriores. En todo caso, las bases mismas de la doctrina son puestas a prueba, ciertas nociones anteriormente esbozadas se desarrollan, mientras que por otra parte se marcan tendencias que no habíamos visto aparecer todavía con esa nitidez. En los escritos que parecen

[1] Pág. 13 y sigts.

remontar al mismo período se señalan simultáneamente otros signos de renovación: interés (que contrasta con cierto desprecio anterior) por las técnicas y hasta por la tecnología, desenvolvimiento también de los conceptos astronómicos que utilizan mecanismos simples para dar cuerpo a hipótesis que permiten dar cuenta mejor de las apariencias, y por otra parte, en relación con las teorías astronómicas, planteo del problema del mal, que conduce a promover la cuestión del dualismo.

Hemos visto, además (págs. 104 y sigts.) que en el *Fedro* se manifiestan nuevos aspectos de la noción de alma, después de haber aparecido en la *República*.

En moral, mientras el ascetismo del *Fedón* se mostraba tan riguroso, vemos que el *Filebo* reserva un lugar a ciertos placeres. Moral y teoría del conocimiento se enriquecen con penetrantes observaciones psicológicas y psico-fisiológicas, en espera de que el *Timeo* aborde los problemas biológicos. En fin, en política se reserva un papel importante al déspota ilustrado, mientras se somete a crítica lo que hay de exceso de rigidez en la noción de ley. En presencia de todos estos hechos se impone la impresión de que es el conjunto de la doctrina lo que está en causa, lo que se renueva y se readapta.

Es difícil dejar de pensar que la crisis pudo estar en relación con los sueños, las experiencias y las adquisiciones nuevas hechas por Platón durante su segundo viaje a Sicilia. Sabemos la importancia de la acción que sobre él ejerció Sócrates al principio de su carrera, adivinamos la de Arquitas y Dión en ocasión de su primer viaje. A su regreso se abrieron ante sus ojos posibilidades imprevistas, su experiencia humana se amplió y la presencia de personalidades notables pudo abrirle nuevas vías en las más diversas direcciones. Allí encontró, no sólo a hombres políticos como Dión, sino a médicos como Filistión; la escuela de Sicilia era célebre. En la corte de Dionisio



se encontró y se enfrentó con Aristipo de Cirene, un discípulo de Sócrates que tomaba la defensa del placer. Pero sobre todo, en ese mismo momento, estuvo en contacto con un personaje que pudo tener una influencia extraordinariamente importante en su pensamiento. La crisis que conmovió la doctrina en todas sus partes parece, en efecto, coincidir con la llegada a Atenas de Eudoxo (408-355), un gran sabio de Cnido, a la vez matemático, astrónomo, geógrafo, moralista y filósofo, que se detuvo en la Academia al regreso de un viaje a Oriente (361) y allí suplió incluso a Platón durante su segundo viaje a Sicilia. En él halló el Maestro un interlocutor a su medida. Eudoxo, que hacía del placer el bien soberano, no podía menos que proporcionar a la tesis hedonista el apoyo de su autoridad; además sabemos, por una parte, que de sus viajes había traído el conocimiento de las doctrinas dualistas del Oriente, y por otra parte que era autor de aparatos que servían para explicar los movimientos de los astros con ayuda de esferas homocéntricas. Sería temerario pretender determinar con exactitud el juego de las influencias, pero sería poco verosímil que el encuentro con una personalidad tal no haya tenido relación alguna con la orientación nueva del pensamiento de Platón.

CAPÍTULO I

# CRÍTICA DE LA TEORÍA DE LAS IDEAS Y NUEVOS ASPECTOS DE LA DIALÉCTICA

1. LA PRIMERA PARTE DEL PARMÉNIDES. Podemos considerar que la primera mitad del diálogo titulado *Parménides* es la que señala el punto más grave de la crisis. Reúne con fuerza la mayoría de las objeciones que Aristóteles (que llega en ese momento a la Academia) debía hacer valer contra la doctrina platónica. Ya en el *Fedón* se había encontrado promovida la cuestión de las relaciones de las Ideas entre sí (véase más atrás, pág. 83, relaciones de la Dualidad y de la Paridad), pero Platón se desinteresaba entonces del problema de las relaciones entre las Ideas y las cosas. ¿Existe "presencia", existe "comunicación" de lo Bello en sí en las cosas bellas? ¿Lo imitan o participan de ello y de qué manera? Poco importa. Platón todavía no se decidió acerca de ese punto (*Fedón,* 99 d, 100 d; véase más atrás, pág. 94).

Sin embargo la cuestión debía plantearse. Por una parte nos dicen que Eudoxo concebía las Ideas de una manera diferente que Platón y que se inspiraba más en la filosofía de Anaxágoras; por otra parte sabemos que Antístenes el Cínico negaba hasta la misma posibilidad de la existencia de las Ideas. "Veo a los caballos", decía; "no veo la caballidad", o si se prefiere: "Veo las enci-

nas; no veo la encinidad". Además, un discípulo del sofista Brisón de Megara, Polixeno, dirigió contra la doctrina de la Academia la célebre crítica que Aristóteles volvió a presentar bajo el nombre de argumento del tercer hombre; si la Idea de Hombre es necesaria para explicar el parecido de los hombres entre sí, ¿cómo explicar el parecido de Sócrates con el Hombre ideal si no es por un parecido común de esos dos términos con un tercero, y así sucesivamente? Surgen así muchas dificultades relativas a las relaciones del mundo sensible con ese mundo ideal que parece estar suspendido sobre él. ¿Existen Ideas de todas las cosas? ¿Tienen una existencia separada? ¿Cómo participarían los diversos sensibles en la totalidad de la esencia de que dependen? No se podría decir de ellos, como de la luz del día, que cada cual tiene su parte de esa esencia y que todos la tienen toda entera; ahora bien, de otra manera se desparrama en las cosas y pierde su unidad: si está en los sensibles, está fuera de sí. Además, ¿cómo puede el hombre conocer Ideas transcendentes? Pues siendo verdaderamente transcendentes, deben ser incognoscibles. Platón encara incluso una teoría conceptualista de la Idea: sólo existiría en el pensamiento de los que la piensan. Pero un concepto semejante no puede satisfacer a una mentalidad antigua, que no sabría evadirse del realismo de un Parménides.

2. Retorno a los antiguos. Consciente de la gravedad de la crisis, Platón da a las objeciones toda su fuerza, luego vuelve a emprender el examen del problema por la base, y somete a prueba uno tras otro todos los fundamentos del conocimiento. El adversario principal sigue siendo para él el relativismo de los sofistas, relativismo moral que tan fácilmente se desliza hacia el egoísmo utilitario o imperialista. Ahora bien: ese relativismo moral se basa en un relativismo metafísico, al cual su doctrina, hundiéndose, dejaría lugar; es el que hemos encontrado en Protágoras y en Gorgias, que vuelven el uno a las doctrinas de Heráclito y el otro a las de Parménides. Hasta estas respetadas figuras va a remontarse Platón, no sin describir en trazo rápido las etapas que los separan de él; son los principios mismos de sus doctrinas los que va a poner en litigio, a suavizar o a transponer.



3. El Teeteto. En el *Teeteto* (así llamado en recuerdo de un joven matemático de la Academia caído en la guerra del Peloponeso), Platón vuelve a tomar desde el comienzo el examen del problema del conocimiento, sometiendo a prueba el valor de los datos sensibles, en los cuales basaba Protágoras su teoría del Hombre-Medida. Más allá de Protágoras, apunta aquí hacia la corriente de conjunto, derivada de Heráclito, que hace hincapié en el fluir incesante de las cosas, en el carácter flúido de la realidad. Si el conocimiento se funda en la sensación, nada es, todo deviene, y nuestro saber no tiene más que un valor subjetivo; no tendremos medio seguro para distinguirlo del sueño. Con la preocupación de expresar con toda su fuerza el punto de vista sensualista, de no quitar nada de su vigor a los argumentos del adversario, Platón evoca la figura del mismo Protágoras y le concede la palabra. Éste sostiene que si el conocimiento del mundo físico es para él, efectivamente, el reino de la subjetividad, otro elemento interviene en el dominio de las nociones políticas y morales: el carácter útil o perjudicial de esas nociones, su eficacia individual y social (lo que le parece verdadero al grupo: he ahí lo que se convierte en tal); en una palabra, su valor pragmático. Pero Platón, en respuesta, hace notar lo evidentemente escandaloso que hay en una noción de lo justo relativa al medio y a las circunstancias, que deja a las pa-

siones toda libertad para desencadenarse; observa que lo útil no se puede determinar valederamente sino en función de conocimientos verdaderos. Así nos vemos llevados a la necesidad de fundar juicios de valor y juicios de verdad en un conocimiento del Ser en sí, que tenga un valor absoluto. Y aquí se sitúa el célebre "episodio del *Teeteto*" en que Platón expresa una vez más su nostalgia del más allá y da su consigna, fiel a la inspiración del *Fedón:* "De aquí, donde el mal hace su ronda fatal, huir allá lejos, lo más pronto posible, para imitar a Dios con nuestra justicia y nuestra santidad" [1]. Los injustos no tendrán acceso, y su castigo, desde aquí abajo, es perder todo parecido con el modelo divino [2].

Igual que la sensación, la opinión verdadera no es un fundamento satisfactorio para la ciencia, porque puede no ser tal más que por azar. En cuanto a la razón justificativa que a ella puede agregarse, para ser probatoria supone el conocimiento valedero de un elemento simple que todavía no está definido y que sea a lo real lo que cada letra es al alfabeto; esta simple comparación es la marca que descubre la influencia de Demócrito y del pensamiento atomístico. Añadamos que la opinión *(doxa)* ha sido hasta entonces severamente apreciada como descansando en el intermedio que separa al ser del no-ser [3], y criticada sobre todo por su inestabilidad [4]; mientras no esté sólidamente ligada por un razonamiento causal, la opinión verdadera, don de la gracia divina, es fugaz como un esclavo que se evade, móvil como las estatuas de Dédalo [5]. Recordemos que en la *República* la creencia era la forma superior de la opinión por oposición

1 176 ab. Cf. pág. 101, nº 14.
2 177 a. La misma idea está expresada en la *República,* IX, 589 e.
3 *República,* V, 476 d-478 d; VII, 533 d-534 a; *Banquete,* 202 a.
4 *Menón,* 87 y sigts.
5 Véase *Platon et l'art de son temps,* págs. 50 y 94.

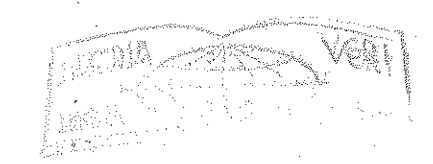


a la ilusión [6]. Pero en el *Teeteto* la opinión se ha tornado como el acto de juzgar y se distingue de la creencia, que según frase de Léon Robin es su aspecto subjetivo.

A esos análisis lógicos se agregan análisis psicológicos, penetrantes y nuevos, del trabajo de síntesis que supone la percepción de los objetos por intermedio de lo que Platón es el primero en llamar los "órganos" (es decir, los instrumentos) de los sentidos, cuyos datos se reúnen en nosotros como los guerreros en el vientre del caballo de Troya. La percepción de los elementos comunes a estos datos supone una acción del alma misma, que establece relaciones universales. A propósito de esto Platón esboza lo que podemos llamar una primera lista de categorías: ser y no-ser, identidad y diferencia (o relación), unidad y multiplicidad (o cantidad); cualidad (184 b-187 b). Bello y feo, bien y mal son otros ejemplos de esos objetos que el alma aspira a conocer por sí misma y en sí misma. Aunque la palabra "Ideas" no sea aquí pronunciada, sobre ellas se funda indudablemente la ciencia opuesta a la sensación.

Observaciones no menos penetrantes se refieren al falso reconocimiento de nuestros recuerdos e impresiones, que él compara con la confusión de huellas dejadas por distintos sellos sobre una tablilla de cera (la famosa "tabla rasa" de que tan a menudo volverán a hablar luego los empíricos) o a la captura de un pájaro en vez de otro entre los que pueblan una pajarera, o al lenguaje interior, "ese diálogo mudo del alma consigo misma". En ese mismo orden de ideas, el *Filebo* (38-39) nos ofrece un notable análisis del mecanismo psicológico de la percepción. Un hombre percibe de lejos un objeto que no ve muy claramente. "¿Qué podrá ser aquello que se me aparece detrás de esa roca, erguido bajo un árbol?", se

6 VI, final; VII, 534, a. Véase más atrás, pág. 85.



preguntará. "Es un hombre", o "Es una estatua hecha por algún pastor". Así la memoria viene a completar la sensación, y la reflexión escribe en nuestras almas un discurso que puede resultar verdadero o falso, mientras un pintor dibuja en nuestra alma las imágenes correspondientes a las palabras.

4. El Sofista. En el *Teeteto* Platón se situaba (de una manera negativa aún) en relación con el "movilismo" de inspiración de Heráclito y Protágoras. En el *Sofista* hace lo mismo de una manera ya más constructiva en relación con la tradición eleática, de la cual tomaba Gorgias su crítica de la noción de ser. Remontándose a la fuente, Platón no vacila en poner en discusión la prestigiosa doctrina del mismo maestro, del gran Parménides. Su rechazo fundamental, absoluto, de toda forma de No-Ser, de toda multiplicidad, ¿no constituye la base de todas las dificultades que encontraron las filosofías posteriores? Éstas buscaron soluciones intermedias entre la tesis de lo Múltiple y la de la Unidad. "Ciertas Musas de Jonia y de Sicilia", dice aludiendo a Heráclito y a Empédocles, "pensaron que lo más seguro es combinar las dos tesis y decir que el Ser es a la vez múltiple y uno, y que se mantiene por el odio y la amistad" (242 de). Pero hay que analizar más profundamente el Ser y el No-Ser, tanto más cuanto que la base de la negación del error por ciertos sofistas es una noción insuficiente del No-Ser.

Es posible que aquí intervenga de nuevo la influencia de Demócrito. Como ya hemos visto, lo que para él corresponde al No-Ser de Parménides es el espacio vacío en que se mueven los átomos, que él compara con las letras del alfabeto. Platón alude claramente al materialismo de esos filósofos que "tiran sobre la tierra todo lo que pertenece al cielo y a lo invisible, encerrando literalmente rocas y cadenas en sus brazos [7]. Como no estrechan más que objetos de esta clase, sostienen la opinión de que solamente eso existe que ofrezca resistencia y se deje tocar; definen el cuerpo y la existencia como idénticos, y si un filósofo de otra secta pretende que existen seres sin cuerpos, sienten por él un soberano desprecio y no quieren oír más" (246); se oponen sobre todo a misteriosos "Amigos de las Ideas" (en quienes algunos se hallan inclinados a ver platónicos de la primera fórmula y al Platón de antaño) [8] que "se defienden con mucha circunspección desde lo alto de alguna región invisible y los obligan a reconocer ciertas ideas inteligibles e incorpóreas como la verdadera esencia. En cuanto a los cuerpos de sus adversarios y a lo que éstos llaman la verdad, los despedazan en menudos trozos en su argumentación, y en lugar de la esencia sólo les conceden un móvil devenir" *(ibíd.)*. Y en efecto, en el dominio de lo invisible va a buscar Platón lo que para él corresponde a lo que es el átomo para Demócrito.



El extranjero de Elea declara en seguida que el ser verdadero y absoluto ( παντελῶς ὄν ) [9] no podría estar desprovisto de movimiento, de vida, de alma, de pensa-

[7] También alguien propuso ver en estos textos (tan verdaderamente apuntan a una doctrina precisa) una alusión al punto de vista de ciertos cínicos (Crates de Tebas, por ejemplo) en que pudieron inspirarse los estoicos. Su materialismo, en efecto, se acerca mucho al que evoca Platón, según el cual la realidad se define por el poder de obrar o de padecer (δύναμις).

[8] En este sentido, véase F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, N. Y., 1935, pág. 242 y sigts. También a menudo, siguiendo a Schleiermacher, se ha identificado a esos "Amigos de las Ideas" con los megáricos, eleatizantes que se hicieron socráticos y a quienes pueden convenir ciertos rasgos del texto. Cf. las críticas de Wilamowitz, *Platon*, t. II, 1920, págs. 238-254.

[9] Cf. el empleo de los mismos términos en la *República*, V, 477 a: τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν, : lo que posee la existencia absoluta es absolutamente cognoscible.

miento; poseyendo el intelecto debe poseer la vida, el alma y el movimiento (248 e - 249 c). A menudo se ha considerado que este texto introduce la vida en las Ideas; según otros exegetas más bien les yuxtapondría las almas como dotadas de un coeficiente igual de realidad, o atribuiría la personalidad a la forma suprema del Ser [10].

El análisis que hace Platón lo lleva a identificar el No-Ser, no con el Vacío, como Demócrito, sino con lo que él llama el Otro [11]. ¿Qué debemos entender por esto?

Entre los mismos discípulos de Sócrates había algunos (por ejemplo Antístenes) que, fieles a las doctrinas eleáticas tomadas a la letra, no admitían que fuese legítimo atribuir un predicado a un sujeto. Platón protesta con violencia: "Los jóvenes y los ancianos recientemente instruídos" (generalmente se opina que esta gentileza se dirige a Antístenes) "se complacen en no permitir que se diga que un hombre es bueno, sino solamente que lo bueno es bueno y el hombre hombre. Imagino, Teeteto, que con frecuencia encuentras gente que ha tomado en serio esta clase de argucias, a veces hombres ya de edad" (y en efecto, Antístenes, más entrado en años que Platón, pertenecía a una generación ya vieja de alumnos de Sócrates), "pobres de espíritu a quienes maravillan esas miserias y que se figuran haber encontrado ahí la última palabra de la sabiduría."

[10] Sobre esta espinosa cuestión, véanse entre otros: V. BROCHARD, *Études*, págs. 138 y 140; G. RODIER, *Évolution de la dialectique de Platon* (1905) en *"Études de Philosophie grecque"*, pág. 65 (1926); A. DIÈS, *Noticia del Sofista*, ed. Budé, págs. 288-289 (1925); LÉON ROBIN, *Platon* (1935), págs. 154-251; H. CHERNIS, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, I, 1944, pág. 577; D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, págs. 105-110; y en último lugar el estudio de MLLE. DE VOGEL, *Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible?* ("Congreso de Bruselas", 1953). Cf. más atrás, pág. 95; más adelante, pág. 172.

[11] Cf. V. BROCHARD, *Études de philosophie ancienne*, 1926, pág. 33.



De hecho, damos a un objeto calificaciones múltiples. "Cuando hablamos de un hombre le damos múltiples denominaciones; le atribuímos colores, formas, una estatura, vicios y virtudes, y en todas esas atribuciones y en mil otras decimos de él no sólo que es hombre, sino que es bueno y que tiene otras innumerables cualidades. Lo mismo sucede con todos los demás objetos; suponemos a cada uno de ellos como uno y hablamos de él como de una cosa múltiple, que designamos por una multitud de nombres... Al alcance de todo el mundo está replicar inmediatamente que es imposible que varios sean uno y que uno sea varios" (251 a-c). No nos dejemos desconcertar por lo que hoy puede darnos la impresión de una mezcla de sutilezas y de ingenuidades; asistimos aquí a la formación misma del pensamiento lógico, a la vez racional y flexible, que se desprende de la rigidez original del pensamiento eleático.

Para precisar su pensamiento, Platón razona sobre un ejemplo. Distinguimos el reposo y el movimiento; del uno y del otro decimos que son, o dicho de otra forma, atribuímos el ser al uno y al otro. Si nos negamos a establecer una participación tal entre el ser y cada uno de esos dos tipos, todos nuestros conceptos del universo se derrumban, ya le atribuyan el movimiento, la inmovilidad o la alternación de ambos. Si por el contrario hay comunicación simultánea entre los tres términos: ser, movimiento y reposo, llegamos a una confusión contradictoria. Tenemos, pues, que admitir que hay comunicación entre ciertos términos, no-comunicación entre otros, como entre vocales y consonantes y entre sonidos agudos y graves. Reposo y movimiento no pueden mezclarse, pero el ser se mezcla a cada uno de ellos. El estudio de sus relaciones introduce las nociones de mismo y otro. Cada uno de ellos, en efecto, es otro que los otros, pero el mismo que él mismo. Decir que cada uno de ellos es

otro que los otros es decir que la naturaleza de lo otro penetra en todas las formas. El movimiento, aunque *sea*, es otro que el ser, y participa, pues, del no-ser, que por consiguiente se halla presente en todas partes. Así el no-ser no es contrario al ser, es otro (257-258). Por ello, hay que atribuirle una existencia al No-Ser considerado bajo esta forma, pese a la solemne interdicción del viejo Parménides: "*No, jamás podrás forzar al No-Ser a ser, aparta tu pensamiento de ese camino de indagación...*"

De esta manera llegamos a un concepto nuevo y, en suma, simple del ser, que consiste en elementos recíprocamente entrelazados: al mismo tiempo se precisa el cuadro de los géneros supremos del ser, ya esbozado en el *Teeteto* (véase más atrás, pág. 133).

5. La segunda parte del Parménides. Este concepto había sido preparado anteriormente por ciertas páginas del *Parménides* que aun no hemos examinado y que cuentan la reacción de Sócrates ante una lectura, hecha por Zenón en presencia del mismo Parménides, del tratado en el cual exponía sus argumentos contra lo múltiple, de cuya existencia mostraba que acarrearía numerosas contradicciones [12].

En respuesta, Sócrates declaró que no veía ninguna dificultad en que toda cosa participe de dos esencias opuestas, tales como semejanza y desemejanza, unidad y multiplicidad. ¿No es él también uno y múltiple? Lo que admiraría, en cambio, sería que le mostraran los géneros y las Ideas mismas, cuya unidad tan vigorosamente había subrayado, "afectadas de esas afecciones contrarias" [13]. "Comiéncese por distinguir específicamente las unas de las otras en su esencia absoluta, las Ideas por ejemplo: la Similitud y la Desemejanza, la Pluralidad y la Unidad, el

[12] Véase más atrás, pág. 42.
[13] 129 c; traducción Robin, edición de la Pléiade, t. II, pág. 197.



Reposo y el Movimiento, y todos los seres de esta suerte; luego hágasenos ver que entre ellas mismas son capaces de mezclarse, de separarse; entonces", dice Sócrates, "yo por mi parte, quedaré encantado y maravillado" [14].

Sócrates proponía ahí todo un programa que debía especialmente llevar a cabo en el *Sofista*. Pero muchos de sus puntos se esbozaban ya en el ejercicio sutil que constituye la segunda parte del *Parménides*, donde Platón examina todo lo que resulta, para la Unidad y para las formas que no son ella, de la manera de considerar su existencia y luego su inexistencia bajo una forma más o menos rigurosamente eleática; juego de hipótesis donde se esbozan y se enfrentan sucesivamente varios conceptos posibles, verdadero laboratorio de metafísica que debía ejercer una influencia muy grande sobre muchas filosofías y teologías posteriores, en particular sobre los neoplatónicos [15].

[14] 130 de; traducción Robin ligeramente retocada.
[15] Sobre el *Parménides* véase la edición Diès, Colección Budé, 1923, VIII, I, y la traducción con introducción y apéndice de A. E. Taylor, Oxford, 1934; F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, 1939, así como los estudios siguientes: V. Brochard, *La Théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste (Études* [Incluída en el volumen *Estudios sobre Sócrates y Platón*, ed. cit. en págs. 229-230], VII, pág. 113); Jean Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon* [Hay versión castellana: *Estudio sobre el "Parménides", de Platón*, trad. de J. M. Q.; Nueva Biblioteca Filosófica Madrid, 1929], París, 1926, y nuestro informe, "Revue Philosophique", 1929, t. I, págs. 128-132; Robin, *Platon*, 1935, págs. 119-140; Hardie, *Study in Plato*, 1935; J. C. de Vogel, *Een Kerpunt in Plato's Denken*, Amsterdam, 1926; Robinson, *Plato's Parmenides* ("Classical Philology", XXXVII), 1942; Moreau, *Sur la signification du Parménide* ("Revue Philosophique", 1944), y *Réalisme et Idéalisme chez Platon*, París, 1951; Sir David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951, pág. 82; G. Huber, *Platons dialektische Ideenlehre nach dem zweiten Teil des Parmenides*, tesis de Basilea, 1951 (Viena), y la crítica de V. Goldschmidt, "Revue Philosophique", 1953, págs. 460-461.

He aquí cómo se presentan las primeras hipótesis:

*Primera hipótesis:* Si lo Uno es Uno, únicamente, absolutamente, como lo quiere Parménides, excluye lo múltiple, la división, el cambio y el tiempo, que debilitarían su unidad; no se puede decir de él lo que es, sino Uno; es incognoscible e inefable. He ahí adonde conduce el eleatismo.

*Segunda hipótesis:* Si, por el contrario, lo Uno *es* verdaderamente, estará ligado en una cantidad de relaciones y de participaciones tal que llegamos a la confusión: es otro que él mismo, igual y desigual, etc., de manera que abandonar todo lo que hay en la enseñanza de Parménides no es tampoco una solución satisfactoria.

*Una tercera hipótesis* introduce en el devenir de la Unidad una discontinuidad: el instante.

*Una cuarta y una quinta hipótesis* examinan, positivamente primero, negativamente después, lo que resulta para los otros de la atribución del ser al Uno, y cuatro nuevas hipótesis examinan igualmente lo que resulta de la inexistencia del Uno. En todos los casos se muestra cómo se acumulan las dificultades y la conclusión es engañosa: "Que lo Uno sea o que no sea, él mismo tanto como los otros, a la vez cada uno en relación con cada uno y en sus mutuas relaciones, son todo y también no son nada; tienen la apariencia de ser todo y no tienen esa apariencia" [16].

¿Esta conclusión negativa nos coloca en presencia del Platón escéptico de Arcesilao? Podríamos pensarlo al ver lo vano de los esfuerzos de los críticos, que no llegan a entenderse acerca de la interpretación del diálogo, en el cual ven los neo-platónicos un esfuerzo por sugerir la inefabilidad y la incognoscibilidad del Uno.[17] No olvidemos, en todo caso, la significación que hemos hallado para los precedentes diálogos aporemáticos; éste, que se presenta como una lección de precisión, un simple ejercicio preparatorio para la solución de más grandes dificultades, es solamente más difícil de descifrar que los otros. Tal parte se encuentra nuevamente tomada por Platón en lo que sigue: la segunda hipótesis vuelve a aparecer bajo una forma muy poco modificada en el *Sofista* (244 b 6 - 245 e 5). Lo que ciertamente se desprende del misterioso diálogo es la esterilidad de un eleatismo radical y rígido, la necesidad de ampliarlo y de hacerlo flexible.

[16] 166 c; traducción ROBIN en *Platon*, 1935, págs. 137-138.

[17] Sobre el parecido y la diferencia entre el punto de vista de Platón y el de Plotino, véanse S. R. DODDS, *The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic One,* "Classical Quarterly", XXII, 1928, págs. 129-142; E. BRÉHIER, *Le Parménide de Platon et la théologie négative de Platon,* "Sophia", VI, 1938, págs. 33-38 (Nápoles), donde se muestra cómo en Plotino "la negación aparece en una atmósfera muy distinta que en el *Parménides*" (pág. 35). Cf. C. J. DE VOGEL: *On the neoplatonic character of Platonism and the platonic character of Neoplatonism,* "Mind", enero de 1953, págs. 43-64.



6. EL FILEBO. El *Filebo* nos permite penetrar más adelante en el pensamiento de Platón. En él alude de nuevo al problema de lo Uno y lo Múltiple, considerado en los diferentes niveles en que se lo puede abordar: nivel superficial, cuya insuficiencia denunciaba ya el principio del *Parménides,* y que concernía, por ejemplo, a la unión de las cualidades opuestas asumidas por un mismo sujeto o la división de ese mismo sujeto en varias partes; nivel más profundo donde ya el mismo texto expresaba el deseo de situarse [18]. No se trata de cosas que nacen y mueren, sino de esas unidades (Platón emplea aquí los términos de *hénada* y *mónada)* que son las esencias, por ejemplo las del hombre, del buey, de lo bello, del bien. Cuando nos hemos situado en ese punto de vista se entabla la discusión, "en primer lugar sobre el punto de

[18] Véase más atrás, pág. 138.

saber si se debe admitir, para unidades de este orden, una existencia verdadera", y esto no es más que una simple alusión a las discusiones anteriores sobre la existencia de las Ideas, que Platón evoca pero en las cuales aquí no se detiene; "en segundo lugar sobre el de saber esta vez cómo esas unidades, cada una de las cuales existiría siempre idéntica a sí misma y sin estar sujeta ni a nacer ni a perecer, conservan íntegramente, de la manera más estable, esa unicidad que se les atribuye; y como resultas de esta cuestión, cuando a la inversa se está en el dominio de la multiplicidad infinita de las cosas engendradas, si es preciso admitir o bien que cada una de esas unidades se ha diseminado en ellas y así se ha transformado en un "varios", o bien que subsiste en ellas en la integridad de su propia naturaleza, pero fuera de sí misma". Así se ofrece en el orden de las esencias la dificultad mayor, la imposibilidad que parece insalvable: "La simultaneidad, para una sola y misma cosa, de su existencia en la Unidad y en la Multiplicidad" [19].

A guisa de solución indica Sócrates a sus oyentes el método que goza de su preferencia, método que tan a menudo (dice) se le había escapado dejándolo aislado en un camino sin salida; el que abre, a su parecer, la mejor vía a seguir, ya se trate de buscar y de aprender o de enseñar, y que permitió (dice) a las artes descubrir todo lo que jamás han inventado; se funda (prosigue) en una revelación divina. Ésta nos enseña que todo lo que existe, no sólo está hecho de Uno y de Múltiple –cosa que ya sabemos–, sino que además posee originalmente en sí límite *(peras)* e infinidad (o ilimitación: *ápeiron)*. Este vocabulario muestra que Platón experimenta aquí de nuevo la influencia de los pitagóricos. Ya tuvimos la impresión de que esa influencia había actuado anteriormente [20]. En este momento parece reanudarse y desarrollarse, como hemos de notar cuando indiquemos lo que podemos conjeturar sobre la naturaleza de la enseñanza oral que en su vejez impartió [21]. Parece que jamás nos dejó entrever mejor que en esos textos del *Filebo*, consideraciones que generalmente reservaba para sus cursos cerrados. Este préstamo no es el único. La diosa misma, dice también (26 b), es quien viendo cómo la desmesura y la perversidad universalmente extendidas no sufren ninguna limitación de los placeres y de las saciedades, estableció la ley y el orden, portadores del límite [22]. Siendo tal la organización de las cosas, ¿qué conclusión debe sacar el sabio que anda en busca de un método de indagación? Que le es preciso "admitir en cada caso, para toda cosa, la existencia de una naturaleza única y buscarla sin tregua; que puesto que en ella está inmanente la hallaremos en efecto, y luego, si acontece que pongamos mano en ella, que después de esa naturaleza única debemos considerar dos, suponer que de alguna manera

[19] *Filebo*, 15 b, trad. ROBIN, "Colección de la Pléiade", t. II, pág. 555.



[20] Véanse más atrás, págs. 38, 40, 82, 84 y 101.

[21] Véase más adelante, libro IV, cap. III. BOYANCÉ observó que en ese período de vejez se lo ve volver a tomar por su cuenta muchas consideraciones pitagóricas que ya había mencionado, pero sin adoptarlas siempre, en el *Cratilo*. *(La doctrine d'Euthyphron dans le Cratyle,* "R. E. G.", t. LIV, 1941, págs. 141-175.) Véase igualmente V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle,* 1940, y de nuevo BOYANCÉ, "Revue des Études Anciennes", 1947, t. XLIX, pág. 182. Las concepciones cosmológicas que hemos hallado en el *Gorgias* tienen un carácter más puramente científico que las consideraciones matemáticas que vemos intervenir aquí; las primeras corresponden más al punto de vista que parece haber sido el de Arquitas, mientras que las segundas parecen aproximarse a las nociones que tenemos derecho a atribuir al misterioso Filolao. Sobre esto último, véase el libro de E. RAVEN, *Pythagoreans and Eleatics,* Cambridge, 1948. Sin embargo, hay que observar que ya en el *Cratilo* aparece la creencia en la divinidad de los astros. Véase GOLDSCHMIDT, *Religion de Platon,* 1949, pág. VII, nota 2.

[22] Trad. DIÈS, ed. Budé.

existen esas dos; a falta de lo cual será tres o cualquier otro número, y tratar aún, de la misma manera, cada una de las unidades en cuestión hasta que, no contentos con ver que la unidad inicial es una y varios y una infinidad, veamos además y no obstante qué número de unidades encierra..." [23].

Es decir que el conocimiento debe adaptarse a la estructura del ser para alcanzar, por descomposiciones sucesivas, sus elementos: letras si se trata de la palabra, intervalos si se trata de música [24].

Dos géneros de seres se dan primeramente: una infinita multiplicidad, por una parte; por la otra una potencia una y limitante que actúa sobre la primera. De esta acción nace un tercer género: un mixto, una mezcla que evoluciona hacia el ser (26d, 27b) bajo la acción de una causa de la cual más adelante hablaremos [25]. Un conocimiento verdaderamente satisfactorio sería capaz de seguir ese *devenir orientado hacia la existencia,* fórmula que aun no habíamos encontrado en Platón. Hay ahí un concepto muy nuevo del método, diferente del que se expresaba en el *Fedón* y que requiere ser examinado más de cerca.

7. La nueva concepción de la dialéctica. El *Fedro* había escrito el mundo inteligible en su deslumbrante e inmutable esplendor [26], pero también había presentado la dialéctica como un esfuerzo, diferente de aquel al que aludía el *Fedón,* no sólo por reunir la multiplicidad em-

23 16 d; traducción Robin, pág. 557.

24 17 ae. Cf. P. Kucharski, *La Musique et la Conception du réel dans le Philèbe,* "Revue Philosophique", 1951, págs. 39-60; N. I. Boussoulas, *L'Etre et la Composition des Mixtes dans le Philèbe de Platon,* París, 1952.

25 Véase pág. 154. Algunos críticos trataron de clasificar las Ideas en uno de estos últimos géneros: causa, mixto, límite. Sobre esto véase el apéndice A del ya citado libro de Boussoulas, pág. 175, y cf. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas,* págs. 130-138.

26 247 c 3-e 2.



pírica bajo una Idea única, sino por dividirla luego siguiendo sus articulaciones, como hace un buen trinchante [27]. Estamos aquí muy cerca de los conceptos que acaba de presentarnos el *Filebo;* muy cerca también de ciertas nociones que nos propone el *Sofista:* "Dividir según los géneros y no juzgar la misma una naturaleza que es otra, ni otra la que es la misma, ¿no afirmaremos que eso incumbe al conocimiento dialéctico? —Sí, lo afirmaremos. —Ahora bien; el que es capaz de realizar eso discierne como es preciso: una naturaleza única que se extiende a través de una multiplicidad en que cada individuo se coloca aparte, y varias naturalezas, distintas las unas de las otras, envueltas desde el exterior por una sola; luego, de nuevo esta vez, una naturaleza única reunida en una unidad, a través de una multiplicidad de tales enteros, y una pluralidad de materias absolutamente diferenciadas las unas de las otras" [28].

Proponiéndose orientarnos en la trabazón de las esencias, la dialéctica seguirá la misma vía que la naturaleza, procediendo por divisiones sucesivas para terminar al fin en la especie última, por debajo de la cual ya no hay más que la infinidad de lo sensible concreto. Las esencias se subdividen continuamente y encajan las unas en las otras, como las especies de géneros subordinados a géneros superiores. La jerarquía de los seres se presenta, pues, a partir de entonces, bajo la forma de nuestras clasificaciones biológicas. De hecho, la Academia no tardó en aplicar esas nociones a las ciencias naturales; un autor cómico muestra a Platón y a sus discípulos preguntándose si la calabaza debe ser clasificada entre las frutas, los árboles o las hierbas, y sabemos que Espeusipo, el sobrino de Platón, había trazado un cuadro de similitudes, donde

27 266 b 3, 265 d 3, 273 d 7, 277 b 5.

28 *Sofista,* 253 d; traducción de L. Robin, en su libro sobre *Platon,* 1935, pág. 314. Cf. *Político,* 284 e, 285 c.

se puede suponer que plantas y animales estaban agrupados de acuerdo a su parecido [29]. Además no hay que temer para esa clasificación platónica el riesgo de formalismo, porque en el mismo momento, en un texto por otra parte difícil de interpretar, el *Sofista* destaca que los seres se caracterizan por su actividad. Es cierto que según algunos se trataría aquí tan sólo (anteriormente lo hemos visto) [30] de una yuxtaposición de las almas a las Ideas; pero Aristóteles debía unir las dos nociones, no sin graves inconvenientes, haciendo por otra parte de la Idea una actividad inmanente al ser y forma de éste. Vemos a Platón aplicar en este momento ese método de división, que es a la vez un procedimiento de análisis de las esencias y de síntesis de las nociones, de clasificación jerarquizante y de enumeración ordenadora, a todos los objetos de estudio que lo preocupan: determinación de la naturaleza del *Sofista*, definición del *Político*, estudio de las variedades de placeres y de ciencias y de las diferentes formas de conocimiento en el *Filebo*. Al pasar nos proporciona algunas indicaciones más precisas sobre la manera de operar y las dificultades a evitar: "No separemos una pequeña parte para oponerla a muchas otras grandes, sin tener en cuenta la especie. Que cada parte contenga al mismo tiempo una especie; está muy bien, en efecto, separar inmediatamente de todo el resto lo que uno busca, a condición de acertar" [31]. Ahí destaca un punto delicado, sobre el cual Aristóteles debía hacer recaer la objeción principal que contra el método platónico dirigió; es (decía) un razonamiento sin fuerza, cuya conclusión no es necesaria; y en efecto, a cada etapa es preciso ele-

[29] Sobre estos ὅμοια, , ver DIÓGENES LAERCIO, IV, 4. Cf. P. LANG, *De Speusippi Academici scriptis*, Bonn, 1911. Sobre género e Idea, cf. *Parménides*, 129 c, 135 ab.

[30] Págs. 95 y 135.

[31] *Político*, 262 ab.



gir, no sin arbitrariedad, entre los términos diferenciados [32]. Eso es lo que Aristóteles creyó remediar con la intervención del término medio. A falta de indicaciones precisas sobre la manera de distinguir especie y parte, todavía insuficientemente determinadas [33], Platón nos suministra algunas recomendaciones simples: "No es seguro hacer cortes pequeños; más seguro es proceder dividiendo por mitades, así hallamos mejor las especies." Así, pues, sería arbitrario, teniendo que aplicar el método de división al género humano, agrupar de una parte a los helenos, de otra parte a todos aquellos a quienes se designa con el nombre de bárbaros, aunque no hablen la misma lengua, fundándose en ese apelativo único para mirarlos como a una sola especie (262 d). En último lugar debemos llegar a distinguir a lidios, frigios, etc. Una parte de un todo no es necesariamente una especie. Más vale dividir los números en pares e impares, al género humano en machos y hembras, etc. Con las clasificaciones de los animales sucede lo mismo que con las de los hombres. También aquí hay que reaccionar contra el egocentrismo; un animal inteligente como la grulla, al hacer una repartición tal opondría sin duda las grullas a los otros animales, incluído el hombre.

Y Platón multiplica los ejemplos; relaciona la política con la ciencia en general, con el arte de criar rebaños en particular; ¿no es el rey un pastor de hombres? Para servir de modelos se estudian, en el *Sofista*, la pesca con sedal (que él sitúa entre las diversas especies de artes, y más particularmnte entre los diferentes procedimientos de caza y de pesca), y en el *Político* el tejido. Para definirlo se remonta a la fabricación en general, a la

[32] Cf. ROBIN, *Platon*, pág. 95.

[33] Véase, sin embargo, una alusión interesante al criterio de la imposibilidad del cruzamiento en la determinación de las especies biológicas, 265 c.

de las subsistencias en particular y más especialmente a la de los medios de defensa contra el frío y el calor, cuya composición y contextura estudia, distinguiendo entre techados y telas, alfombras y envolturas, oponiendo las que están hechas de varias piezas y las que no tienen costuras, las que están hechas de crines y las que están hechas de fibras vegetales[34].

8. Rehabilitación de las técnicas. Esta riqueza de detalles técnicos, este interés por la práctica se oponen a los prejuicios que habíamos observado anteriormente, prejuicios que no excluían, verdad es, una estima real por el buen técnico como tal. Esto corresponde a tendencias que tienen más en cuenta las exigencias de lo concreto. Sin duda las ciencias exactas y las técnicas rigurosas son superiores a las rutinas conjeturales, y más puras[35]; pero "no basta conocer el círculo en sí y la esfera divina para construir una casa", dice el *Filebo;* es preciso poseer las técnicas próximas, utilizar la regla y el compás "si queremos hallar a ciencia cierta el camino para entrar en nuestra casa" (62 b). Así veremos a la higiene oponerse a la ascesis en el *Timeo;* la música es tolerada en el *Filebo* a pesar de su imprecisión, "si queremos que nuestra vida sea vida"[36]. A la metrética rigurosa y científica se oponen la justa medida, la conveniencia, la oportunidad que intervienen en política (284 y sigts.). Sin embargo Platón sigue manteniendo

[34] Este análisis se puede comparar con los que contienen nuestros tratados de tecnología más recientes. Véase, por ejemplo, A. Leroi-Gourhan, *Evolution et Techniques,* t. I y II, París, 1945. Cf. nuestro *Remarques sur Platon et la Technologie,* en la "Revue des Études grecques", 1953, t. LXVI, págs. 465-472.

[35] *Filebo,* 55 d y sigts.

[36] Véase P. Kucharski, *La Musique et la Conception du réel dans le Philèbe,* "Revue Philosophique", 1951, pág. 38.



la superioridad de las ciencias de lo inmutable *(Filebo,* 58), y en las *Leyes* prohibirá nuevamente a los ciudadanos la práctica de los oficios, que los envilecería (V, 743, y VII, 806 d).

## Capítulo II

# LA CIENCIA DE LA NATURALEZA Y LA TEOLOGÍA

1. Las nuevas concepciones astronómicas. Sócrates se había apartado de la ciencia de la naturaleza para ocuparse únicamente del hombre. Platón se ve inducido en este momento a volver al estudio de la naturaleza, a la cual consagrará el *Timeo*, que estará centrado en la astronomía y la biología. Ya observamos cómo fué aplicado el nuevo método de división a las clasificaciones de las ciencias naturales. Durante el mismo período se ven aparecer diversas referencias a la medicina y a los fenómenos vitales en general. Hay en el *Fedro* una cita de Hipócrates [1], en el *Filebo* varias alusiones a las teorías de la repleción y de la evacuación; en el *Político*, a los regímenes médicos ya mencionados bajo otro aspecto en la *República*. Platón no pudo por menos de ser confirmado en el interés que entonces le vemos dedicar a esas cuestiones por los médicos, florecientes en Sicilia, que en-

[1] Véase P. Kucharski, *La Méthode d'Hippocrate dans le Phèdre*, "R. E. G.", 1938, t. 52, págs. 301-357, y *Les Chemins du Savoir*, 1949, pág. 129 y sigts. Se hallarán igualmente útiles indicaciones que conciernen a las relaciones de Platón e Hipócrates en la tesis de L. Bourgey sobre *L'Observation et l'Expérimentation chez les médecins de la Collection Hippocratique*, París, 1954, pág. 88. Cf. más atrás, pág. 48.

contró en la corte de Dionisio; allí debió conocer, en particular, a Filistión [2].

Igualmente se ve conducido, más que lo había estado nunca, al estudio de la astronomía y la cosmología. Ya en el *Gorgias* se le veía tomar de los pitagóricos la idea de que el universo es un todo ordenado *(Cosmos)*, como toda obra del arte. El *Fedón* y el Libro X de la *República* situaron el destino del alma en relación con un concepto del mundo que tenía en cuenta recientes descubrimientos; la tierra es considerada como una esfera surcada de depresiones de las cuales es un ejemplo la cuenca del Mediterráneo y a las que rodean altas montañas. En el mito de Er la elección del alma se sitúa en el lugar en que se engancha el huso de la Necesidad, en torno al cual gira el Universo. Por otra parte, la *República* insiste en el orden de las trayectorias celestes que estudia la astronomía; este orden celeste servirá de modelo tanto al alma individual (moral) como al Estado (política), y por eso los futuros gobernantes deben tener conocimiento de él.

Platón debió de ser confirmado en estas ideas por su encuentro con Eudoxo, que había estudiado los movimientos de los astros y concebido un mecanismo que permitía el juego de veintiséis rodajes esféricos para calcularlos. Se trataba de dar razón de las apariencias por medio de una hipótesis que permite preverlas sin ser por ello necesariamente exacta en todos sus detalles; dar razón de las apariencias o, como solía decirse, "salvarlas" [3]. La

[2] Sobre estos médicos véase MAX WELLMANN, *Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*, Berlín, 1901; W. JAEGER, *Diokles von Karystos*, Berlín, 1938, y cf. nuestro *Premières Étapes de la Philosophie biologique*, "Revue d'Histoire des Sciences", 1952, pág. 214 y sigts.

[3] ¿Cuáles son las hipótesis relativas a trayectorias ordenadas, circulares y descriptas por un movimiento uniforme, que permitan "salvar" las apariencias relativas a los planetas? Así planteaba Platón el pro-



expresión fué vuelta a usar en nuestros días por Duhem para expresar su propio concepto de la ciencia, muy próximo a este punto de vista. Desde entonces se recurrió para representar y calcular los movimientos celestes a mecanismos que eran una complicación de la rueda del alfarero o de la del amolador, y que estaban regulados de manera que ejecutaran movimientos análogos a los de los cuerpos celestes. Parece que Platón alude a dispositivos de ese género en el mito de Er, cuando habla del huso de la Necesidad; en el mito del *Político*, cuando muestra el mundo (que imagina suspendido por una cuerda y reposando sobre un eje) ejecutando un movimiento opuesto al que le había sido dado por impulso del dios que fué su artesano, el *demiurgo* (270 a; cf. *Sofista*, 265 e), cuando éste se aparta [4]. Volvemos a hallar temas similares en el *Timeo* y en las *Leyes*, donde figura igualmente un estudio de los diversos tipos de movimientos posibles, que constituye un primer esbozo de mecánica (Libro X) [5].

Así se llegaron a expresar las leyes de los movimientos de los planetas, que hasta entonces parecían incoherentes e imprevisibles. De ahí resultaba que no justificaban su nombre, que significaba etimológicamente "astros errantes" [6]. Dentro de ese marco un miembro de la Academia

blema astronómico, según *Simplicio, Comentario al Tratado del Cielo de Aristóteles*, B 12, págs. 488, 23 y 493, 2 (J. Heiberg).

[4] 268 y sigts. Véanse más atrás, págs. 115 y 126, cf. nuestro estudio sobre "Le Mythe du Politique", en *La Fabulation Platonicienne*, 1947, pág. 89 y sigts.

[5] Véase nuestra *Fabulation platonicienne*, pág. 105, y más adelante, pág. 174. Cf. M. GUÉROULT, *Le Dixième Livre des Lois et la dernière forme de la Physique platonicienne*, "R. E. G.", XXXVII, 1924, y J. B. SKEMP, *The Theory of Motion in Plato's later dialogues*, Cambridge, 1942.

[6] Cf. ERICH FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923.

llegó a proponer la hipótesis de un movimiento de la tierra. Heráclides del Ponto explicaba el desplazamiento aparente de los astros por un movimiento de la tierra alrededor de su eje; igualmente admitía que Venus y Mercurio giran, no en torno a la tierra, sino alrededor del sol; en uno de sus diálogos, por fin, atribuyó a un pitagórico, Nicetas (o Hicetas) la idea, más tarde tomada de nuevo por Aristarco de Samos (310-230), de que la tierra gira alrededor del sol. Cicerón cita esta opinión en uno de sus libros, donde la halló Copérnico [7].

2. Lo DIVINO. Pero los resultados de la ciencia más reciente venían así a contradecir la imagen del mundo que habían trazado los sabios de la generación anterior (esos "modernos" de quienes hablaba Platón como nuestros contemporáneos pueden hablar de Taine y de Berthelot), Anaxágoras y sobre todo Demócrito, que habían negado el carácter divino de los astros y lo habían explicado todo en el Universo por el azar y la acción mecánica de los elementos [8]. En el *Filebo* y en las *Leyes* alude a ese "hombre temible", a esos doctos "que afirman que todo en el mundo acontece sin orden", cuando movimientos celestes tan complejos y tan bien ordenados parecen regulados necesariamente por una inteligencia. "Todos los sabios están de acuerdo para exaltarse, a decir verdad, ellos mismos, afirmando que el intelecto es el rey de nuestro universo y de nuestra tierra" (pág. 26 y sigts.). Este intelecto aparece siendo precisamente *la causa* cuya existencia nos había conducido a considerar nuestro análisis de los géneros principales del ser (véase más atrás, pág. 144), el factor actuante, "demiúrgico" (27 b). "Ella

[7] Véase nuestra *Fabulation Platonicienne*, pág. 96 y nº 3. Veremos precisarse esos conceptos en el *Timeo* (pág. 164) y en las *Leyes* (pág. 186).

[8] Véanse más atrás pág. 44 y sigts.



es quien, ordenando y regulando los años, las estaciones y los meses, merece ser llamada intelecto y sabiduría. Lo merece, efectivamente. —Pero no podría haber ahí sabiduría e intelecto sin alma. —Ciertamente no. —Afirmarás, pues, que en la naturaleza de Zeus hay un alma real y un intelecto real, que están allí por la virtud de la causa..." (30 cd). Este pasaje se enlaza con un texto del *Sofista* (265 cd) donde Platón opone al concepto (muy difundido entonces como él mismo lo subraya) de una causalidad de la naturaleza que sería espontánea y privada de razón, el de una "demiurgia" divina acompañada de ciencia y de reflexión [9].

Así la nueva física rebota en cierta forma sobre la teología y el concepto de lo divino.

Lo divino era esencialmente, hasta este momento, ese mundo luminoso de las Ideas cuyo esplendor describe el *Fedro* [10] y que culminaba en la inefable Idea del Bien [11], fuente de la existencia y de la esencia, sol del mundo inteligible. Autores posteriores hicieron de ese mundo de las Ideas el contenido del pensamiento divino; es ir más lejos de lo que va el mismo Platón. Por lo menos los análisis del *Filebo* permitieron estudiar un poco más distintamente la naturaleza de las realidades supremas, descubrir que en las antecámaras del Bien encontramos, con

[9] Véase también más atrás, págs. 135 y 145, lo que concierne al Ser absoluto de que se trata en el *Sofista* en 248 e.

[10] Véase 246 de, 247 ce, 249 c, y más atrás, pág. 105.

[11] Véase *Le Joug du Bien*, "Mélanges Picard", t. II, 1949, pág. 958, y *Le Merveilleux, la Pensée et l'Action*, 1952, pág. 129; cf. A. DIÈS, *Autour de Platon*, t. II, 1926, pág. 523; L. ROBIN, *Platon*, 1935, pág. 244; FESTUGIÈRE, *Contemplation*, 1936, pág. 204; R. HACKFORTH, *Plato's Theism*, "Class. Quarterly", 1936, págs. 4-9; TAYLOR, *The Polytheism of Plato: an apologia*, "Mind", 1938, y XXXVII, págs. 180-199, y CONFORD, *Ibid.*, págs. 321-330; JOSEP MOREAU, *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, 1939; V. GOLDSCHMIDT, *La Religion de Platon*, París, 1949. Cf. igualmente la obra de F. SOLMSEN, *Plato's Theology*, 1942.

la verdad, a la Mesura y a la Proporción, que realizan la Belleza y la Virtud (64, de c á e). He aquí que al fin los conceptos más recientes del universo conducen a Platón a darles un aspecto menos impersonal, que simbolizará en el orden del mito el demiurgo del *Timeo*.

3. El problema del dualismo. Sin embargo hay un hecho que parece ir contra esos conceptos optimistas de un mundo dominado por el Bien: es la presencia misma del Mal, que ya pudo llamarnos la atención cuando observábamos cómo el estado de las formas políticas va empeorando sin cesar [12]. "No puede ser que los males desaparezcan", leemos en el episodio del *Teeteto* (176); "aquí abajo, en la naturaleza mortal, hace el mal fatalmente su ronda". Hemos visto al mito del *Político* proporcionar acerca de ese mal una explicación fantástica que pone en discusión la resistencia de la materia a la acción divina [13]; precisa que no se podría tratar de dos divinidades cuyos pensamientos se contradicen (270 a). El *Fedro* había mostrado en el alma el principio de todo movimiento (véase más atrás, págs. 105-106).

¿Mas no era preciso ir más lejos y admitir la existencia de una fuerza mala, opuesta a la fuerza del Bien? Tal vez volvamos a hallar aquí la influencia de Eudoxo, que había podido traer de su viaje a Oriente el conocimiento del dualismo persa [14]. Platón se plantea explícitamente

12 Véase más atrás, pág. 113.

13 Véase pág. 153.

14 Véase W. Jaeger, *Aristoteles* [Hay versión castellana: *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. de José Gaos, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1946], 1923, págs. 133-138; cf. Bidez y Cumont, *Les Mages hellénisés*, 1938, I, pág. 11, texto de Diógenes Laercio; S. Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, París, 1947. Sobre las influencias del Oriente en general, véase nuestra *Fabulation Platonicierne*, págs. 102 a 104. Cf. Bidez, *Eos, ou Platon et l'Orient*, Bruselas, 1945. A este respecto se ha ido muy lejos y seguramente demasiado lejos.



el problema en las Leyes [15]. ¿Es efectivamente un alma racional lo que mueve el mundo? Pero aquí también son los nuevos descubrimientos astronómicos los que suministran la respuesta: basta considerar la regularidad de los movimientos circulares del cielo para contestar por la afirmativa [16]. La tentación del dualismo está, pues, finalmente superada.

Véase las reservas del P. Festugière, *Platon et l'Orient*, "Revue de Philologie", 1947, págs. 5-45; W. Koster, *Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens*, Leiden, 1951, y cf. J. Kerschenteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945.

15 X, 897.

16 Véase *Ibíd.*, 906. Cf. S. Pétrement, *Essai sur le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, París, 1947. Véase también P.-M. Schuhl, *Un Cauchemar de Platon (Leyes*, X, 903 e - 904 a), "Revue philosophique", 1953, pág. 420.

## Capítulo III

# MORAL Y POLÍTICA

1. La moral del Filebo. Hemos visto con qué vigor se había opuesto Platón en el *Gorgias* a aquellos que no querían ver en la felicidad más que un torrente de placeres; hemos visto, también, lo lejos que está el ascetismo del *Fedón* del punto de vista de aquellos socráticos que, como Aristipo de Cirene, hacían del placer el soberano Bien. Algunos discípulos de Platón, como Espeusipo, habían ido más allá en su tesis y se habían hecho la reputación de "enemigos jurados del placer".

Pero sabemos que Eudoxo también hacía del placer el soberano Bien, y su prestigio daba a la doctrina un lustre que obligaba a Platón a examinarla de nuevo; examen, por otra parte, necesario, si verdaderamente debía emprender una revisión general de sus ideas, asignando un lugar más amplio al sentido de lo concreto. A este difícil problema aplicó los recursos de su nueva dialéctica, de los conceptos metafísicos que acababa de definir y del método de división.

Empieza por establecer que una vida de placer no acompañada de conocimiento, sería una vida de molusco que no merecería ser vivida; pero concede que una vida de conocimiento que no estuviese acompañada de sentimiento, aunque tal vez fuera divina, no sería deseable para

los hombres. La beatitud aparece, pues, siendo como todas las cosas un mixto, una mezcla de dos elementos donde el placer representa el factor ilimitado, infinito en número y en grado. Aquí intervienen notables análisis que hacen lugar a los factores fisiológicos y a los factores psicológicos: anticipación, memoria, deseo. Platón muestra la complejidad de placeres tales como la voluptuosidad crispada del apasionado que cree morir en sus transportes, la tristeza mezclada con dulzura de las añoranzas e incluso de los duelos, la voluptuosidad de las lágrimas y de los dolores, verdadera delectación melancólica, y la amargura burlona de la risa, que constituyen el encanto del teatro y a veces de la vida.

Platón no reconoce ninguno de esos placeres impuros; los únicos que admite son los placeres puros y mesurados que nacen, sin dolor anterior, de la contemplación de las formas geométricas y de los bellos colores [1], de la audición de los sonidos dulces y claros y del goce de los perfumes. Éstos son los que se dejarán pasar, los que se agregarán a las ciencias exactas pero también aproximadas, para realizar, como el escanciador que sabe mezclar la miel al agua de una fuente sana y severa, la mixtura ideal, medida y proporcionada.

2. La política del *Político*. Una de las nociones fundamentales de la política platónica había sido hasta aquí el respeto a la ley, base de la ciudad, que en el *Gorgias* oponía al apasionado desenfreno de Calicles, y por respeto a la cual quiso morir Sócrates *(Critón)*. Pero la experiencia, haciéndole adquirir un sentido más vivo de la complejidad de lo real, lo condujo a pensar que el reino mismo de la ley no es más que un mal inevitable. El *Fedro* opone lo que hay de vivo en la enseñanza oral, siempre dispuesta a responder a toda pregunta, con lo

[1] 51 a. Véase nuestro *Platon et l'Art de son temps*, pág. 38 y sigts.



que tiene de muerto y de coagulado la obra escrita. La crítica que ahora hace de la ley es del mismo orden: sólo estatuye a bulto y para la mayoría de los individuos solamente. "La ley no podrá jamás abarcar exactamente lo que es lo mejor y lo más justo para todo el mundo a la vez, a fin de conformar con ello sus prescripciones, porque las diferencias que existen entre los individuos y las acciones y el hecho de que ninguna cosa humana, por así decirlo, permanezca jamás en reposo, prohiben a toda ciencia, sea cual sea, promulgar en ninguna materia una regla simple que se aplique a todo y a todos los tiempos" (294 b). Igual que el régimen dejado por el médico al enfermo a quien debe abandonar, la ley es inmutable. Pero igual que a su regreso no vacilará el médico en modificar sus prescripciones si hay lugar para ello y, por ejemplo, "si sus enfermos se hallasen en mejores condiciones a consecuencia de vientos o de cualquier otro cambio sobrevenido en los fenómenos que dependen de Zeus" (295 d) [2], así el verdadero político no se considerará como ligado por las leyes anteriores; como las artes, las leyes deben poder ser mejoradas por la indagación; como el buen médico, como el buen piloto, el verdadero político sabrá imponer a la multitud ignorante las medidas adecuadas. Poseedor de la ciencia suprema, dominará desde lo alto a los que poseen las ciencias anexas: la de la persuasión (retórica), la de la guerra (arte militar), la del derecho, que aplica las leyes existentes. Como el tejedor sabe unir el hilo consistente de la urdimbre y el hilo flexible de la trama, el político sabrá hacer que se contrapesen (ya se trate de política, de educación o de eugenesia) los espíritus temperantes y pacíficos, que ofrecen el peligro de dejar que el Estado se debilite hasta ser reducido por sus enemigos a la esclavi-

[2] Alusión verosímil a las doctrinas hipocráticas sobre la influencia "de los aires, de las aguas y de los lugares".

tud, y los espíritus vivos y osados, que ofrecen el de llevarlo a aventuras temerarias y peligrosas. En cuanto a los espíritus ineducables y antisociales "a los que un natural fogoso empuja al ateísmo, a la violencia y a la injusticia", se desembaraza de ellos "dándoles muerte, excluyéndolos, infligiéndoles las penas más infamantes" (309 a). Pero es como decir que si ese gobierno de uno solo es el mejor cuando la razón lo guía, será el peor si sólo obedece a las pasiones. A falta de un déspota ilustrado nos veremos reducidos a reunirnos para escribir leyes, a agruparnos, ya sea entre varios (aristocracia o, si las leyes se desprecian, oligarquía), ya sea reuniendo a todo el pueblo a nuestro alrededor (democracia, o lo que nosotros llamamos demagogia); es el menos bueno de los buenos gobiernos, pero el mejor de los peores, porque "en él no se puede hacer nada grande, ni en bien ni en mal" (303).

Bajo su nueva forma la doctrina continúa aplicándose a la política, como lo había hecho bajo su forma anterior. En la confianza que testimonia al déspota ilustrado guiado por la razón volvemos a encontrar las esperanzas y los sueños políticos de Platón. Ya sabemos lo que aconteció con ellos.

Así, pues, se crea o no se crea deber hablar de una crisis, hubo ciertamente en ese momento un examen crítico del conjunto de la doctrina, un esfuerzo por volver a pensar sus fundamentos, por salvar las dificultades y tener en cuenta la aparición de cierto número de novedades, como impone necesariamente el progreso científico por sí solo.

LIBRO CUARTO

# *VEJEZ DE PLATÓN*

Capítulo I

# EL TIMEO[1]

1. Los términos en presencia. La crisis del pensamiento platónico (si verdaderamente la hubo) estaba superada; la doctrina resistía a la tormenta; se había refundido, ampliado, ofrecía perspectivas y posibilidades nuevas, aunque en la tendencia a una interpretación animista

[1] Examinamos aquí el *Timeo* después del *Filebo*, pero los dos diálogos son considerados hoy, por lo general, como redactados en la misma época. Se tiende incluso a veces a considerar anterior al *Timeo*. (Cf. Cadiou, "R. E. G.", 1952, pág. 310). Para el *Timeo* ver la edición Rivaud, en la colección Guillaume Budé, 1925, así como la antigua edición de Th. H. Martin (1841); los comentarios de A. E. Taylor *(Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928), y de F. M. Cornford *(Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato*, translated with a running commentary, Londres, 1937, 2ª ed., 1948); el estudio de V. Brochard sobre *Le Devenir dans la philosophie de Platon* (Congreso de Filosofía, 1900, y *Études de Philosophie ancienne et moderne*, 2ª ed., 1926, pág. 95). G. Milhaud, *Les Philosophes géomètres de la Grèce: Platon et ses prédécesseurs* (1900, pág. 288 y sigts.); Rivaud, *Le Problème du Devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque*, 1906, lib. III, 1ª parte, y *Études platoniciennes* ("Revue d'Histoire de la Philosophie", enero de 1928, pág. 1, y enero de 1929, pág. 1); Léon Robin, *Études sur la Signification et la Place de la Physique dans la philosophie de Platon* ("Revue philosophique", 1918, y *Pensée hellénique des origines à Epicure*, 1942, pág. 231); J. Moreau, *L' Âme du Monde, de Platon aux Stoïciens*, 1939, cap. I; P. Friedländer, *Structure and Destruction of the atom according to Plato's Timaeus* (Universidad de California, vol. 16, nº 11, 1949).

de los fenómenos astronómicos existiese cierto peligro de alterar el rigor del punto de vista anterior. El *Timeo* se enlaza con el principal escrito de antes del período de prueba, la *República,* como continuación del cual se presenta y que comienza por resumir. Es una conversación que habría tenido lugar al día siguiente entre Sócrates, Critias, un tal Hermócrates y el pitagórico Timeo de Lócrida, en Italia del Sur, quien expone su sistema del mundo y sus conceptos biológicos en un discurso ordenado. En él da a conocer, bajo una forma mítica y que sólo tiende a la verosimilitud, concepciones que son la traducción concreta, aplicada al mundo del devenir, de aquéllas cuyo esquema abstracto hemos visto sobre todo en el *Filebo.* En esta oposición entre el rigor del razonamiento puro aplicado a las esencias inmutables y la simple probabilidad de las representaciones físicas, hallamos de nuevo uno de los temas principales de la *República* (véase más atrás, pág. 84). "Así, pues, Sócrates, si se encuentran muchos detalles en muchas cuestiones referentes a los dioses y a la génesis del mundo en que seamos incapaces de suministrar explicaciones absoluta y perfectamente coherentes y exactas, no te asombres; mas si suministramos explicaciones que no cedan ante ninguna otra en verosimilitud tendremos que contentarnos, recordando que yo que hablo y vosotros que juzgáis somos de naturaleza humana, de manera que sobre un asunto tal conviene aceptar un mito verosímil sin buscar nada más allá" (29 c; cf. 48 d y 68 d). Y así como en las obras del gran período precedente había realizado una síntesis de la doctrina de los eleatas y de la de Heráclito que deja atrás a ambas, en esta construcción en imágenes edifica una vasta síntesis donde integra con sus ideas finalistas los conceptos emitidos por los físicos anteriores, jónicos, atomistas o pitagóricos, sin olvidar a los médicos, esforzándose por conciliar la necesidad material y el reino



de la inteligencia como había conciliado lo Uno y lo Múltiple, la inmutabilidad y el movimiento.

Platón explica en el *Timeo* cómo nació el mundo. Según sus discípulos Jenócrates y Crantor no era más que un artificio de presentación, y, en efecto, parece que fuese para comodidad de la exposición por lo que insertó el análisis de la estructura del universo en una duración anterior al tiempo. Además el relato tiene la particularidad de que está repetido sucesivamente tres veces; primero colocándose en el punto de vista de la inteligencia (28 a y sigts.), luego en el punto de vista de la necesidad de la causa errante (47 e y sigts.), finalmente, estudiando cómo se realizó en biología la subordinación de las causas necesarias a las causas divinas (68 e, 69 a). El mundo se formó, en efecto, bajo esa doble acción, habiendo conseguido la inteligencia persuadir a la necesidad para que se sometiera a ella, en cierta medida por lo menos, y así es como el mundo fué conducido del desorden a un orden que es también belleza (30 a y 48 a).

Nos será más cómodo examinar en primer lugar los datos materiales y sólo luego considerar los datos de la inteligencia que les somete a sí; pero primeramente, ¿cuáles son los materiales de la obra cósmica (69 a) o, si se prefiere, los personajes del drama? Hay que distinguir tres si se procede como físico: la materia o la extensión, las Ideas y el divino artesano o Demiurgo, que es el único "personaje" propiamente dicho. Conviene examinar el sentido y el papel de estos tres términos.

Platón piensa en el obrero que ejecuta una copia de acuerdo a un modelo (29 a, 30 c). La copia es el mundo; el modelo de una obra tan bella sólo puede ser eterno e inmutable (27 d á 28 b, 48 e y 49 a): son las Ideas, y a esto volveremos dentro de un instante. Pero es necesario, agrega Platón, hacer intervenir una tercera especie de ser, difícil y obscura (49 a). ¿Cuál es? La materia sobre

la cual va a trabajar el artista, evidentemente; pero cuidemos mucho de no introducir inconscientemente aquí lo que podemos saber por otra parte de la materia aristotélica; sería la mejor manera de falsearlo todo. En efecto, aquí nos las habemos con una noción que por lo menos a primera vista parece tener algo de la materia y del espacio a la vez. Se trata, nos dice Platón, del "receptáculo" y "como de la nodriza" de todo devenir[2]. Pero agrega que habría que hablar un lenguaje más preciso. Ahora bien; ¿cómo permitiría su determinación rigurosa y estable el ciclo del devenir, que hace que los elementos se trasmuten los unos en los otros? ¿Cómo nombrar aquello en que las diversas cualidades del fuego, del aire o del agua sólo aparecen para inmediatamente desaparecer, a la manera de las configuraciones sucesivas que un orfebre puede dar a una misma masa de oro? A este oro puede compararse la misteriosa naturaleza que recibe a todos los cuerpos[3], naturaleza maleable como una cera blanda[4], pronta a recibir toda huella y por consiguiente amorfa, como es lisa la pasta del modelador, como es inodoro el excipiente que el perfumista utiliza para confeccionar sus ungüentos (50 e). Toma tal o cual aspecto según sea lo que en ella acaba de imprimirse; lo que así surge o desaparece en ella son imitaciones de los seres eternos (50 c). Platón renuncia a darnos ninguna precisión sobre la manera como se hace ese moldeado, esa

[2] Πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην (49 a).

[3] Ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως (50 b).

[4] ἐκμαγεῖον (50 c). Han propuesto comparaciones entre esta naturaleza y la extensión cartesiana Zeller (*Philosophie der Griechen*, t. II, I, 740), Milhaud (*Philosophes géomètres de la Grèce*, pág. 292) y Robin (*Place et Signification de la Physique*, pág. 29 y sigts.). Véanse las objeciones de Brochard, "Le Devenir", en *Études de Phil. anc. et mod.*, págs. 106 y 110; cf. Rivaud, *Le Problème du Devenir*, pág. 295; Moreau, *Réalisme et Idéalisme*, cap. II y apéndice.



impresión; nos dice que procede del modelo "de una manera difícil de expresar y maravillosa", cuyo examen posterga (50 c). Pero agrega una metáfora biológica a la metáfora mecánica: conviene comparar el receptáculo con la madre, el modelo con el padre, la naturaleza intermediaria con el hijo (50 e). Opina (51 a) que esa madre y receptáculo de todo lo que nació visible o, de manera más general, sensible, no es ni tierra ni aire ni fuego ni agua, ni nada de aquello de lo cual provienen esos cuerpos ni de lo que de ellos proviene; es "una especie de ser invisible y amorfo que recibe todo y participa de lo inteligible de una manera muy embarazosa y difícil de comprender".

Una página más lejos, recapitulando lo que acaba de decirse, llama a ese tercer género el del emplazamiento τῆς χώρας (52 b), que se traduce también por el lugar y que ofrece un sitio a todo lo que nace: "No se lo puede comprender más que por una especie de razonamiento bastardo, sin acompañamiento de sensaciones; apenas se puede creer en él; sólo se lo considera como en un sueño; así decimos que todo ser está necesariamente en un lugar determinado y ocupa un emplazamiento determinado, y que lo que no está ni sobre la tierra ni en ninguna parte en el cielo no es nada. Este sueño, que extiende sobre nosotros su imperio (y nos encuadra en los marcos del espacio), nos impide discernir la realidad de la vigilia, que sólo la exactitud del razonamiento verdadero alcanza; la imagen, fantasma cambiante de otro ser, no llega a participar de la existencia, por poco que sea, sino produciéndose en algo distinto de sí" (52 c). Aparece de este modo el espacio como una condición necesaria de la percepción de los objetos sensibles; es (nos veríamos tentados a decir) la pantalla sobre la cual se proyectan, el espejo en el cual se reflejan las realidades verdaderas[5].

[5] Cf. Ross, *ob. cit.*, pág. 126.

Ahora bien; este mundo estaba hundido en una agitación caótica, sin razón, sin medida y sin orden (30 a, 53 a), como es natural en todas las cosas cuando Dios está ausente de ellas (53 b). "Importa comprender bien que ese caos mecánico no está *en* el receptáculo, *en* el emplazamiento; *es* el receptáculo, el emplazamiento; es, en efecto, algo emparentado con el infinito, con lo indeterminado, con lo desigual; es una variedad de lo Grande y Pequeño [6]; es la pura diversidad y la pura pluralidad, la inestabilidad y la movilidad incesante", observa juiciosamente Léon Robin [7].

Esta "nodriza del devenir" es sacudida por las fuerzas que la agitan con sacudidas análogas a las que sufren los granos en una criba o en un harnero (52 e, 53 a). Volvemos a hallar aquí la metáfora cara a Demócrito y a los atomistas [8]. Representa a la acción como dotada de una necesidad independiente de toda intervención del pensamiento y de la finalidad, y marca un nivel del ser que es preciso situar en su lugar, pero que no constituye más que un estado preliminar o inferior de la naturaleza. Sin embargo, a falta de orden verdadero permite un esbozo de organización, porque las semillas más pesadas van a un lado y las más ligeras al otro, pero el conjunto sigue, no obstante, siendo caótico.

Fué entonces cuando intervino el Dios que ordenó ese caos con ayuda de las formas y de los números.

En efecto, por otra parte existía la totalidad ordenada de las Ideas, mundo inteligible que en todos los tiempos contiene en sí los modelos de todos los vivientes, tomados individualmente o por géneros. A ese mundo de las Ideas consagra el *Timeo* varios textos importantes.

Ya al comienzo del diálogo (27 d - 28 a) recuerda cier-

[6] Sobre esta noción véase más adelante, pág. 212 y sigts.
[7] *Place et Signification de la Physique*, pág. 43.
[8] Véase más atrás, pág. 45. Cf. 88 d.



tas distinciones bien conocidas por sus lectores; opone el ser que es siempre y escapa al devenir a aquel que, sometido a la generación y a la corrupción, deviene siempre y no es jamás. El primero, siempre idéntico, es alcanzado por el pensamiento que razona; el segundo es el objeto de la opinión acompañada de sensaciones irracionales. Hemos reconocido en el primero el mundo de las Ideas.

Otro texto plantea de manera más general el problema de la existencia de las Ideas: "¿Hay algún Fuego absoluto y en sí?", pregunta hablando de los elementos (51 b c). "Los objetos de que hablamos de esta manera, en cada ocasión, ¿existen cada uno de ellos absolutamente y por sí? O bien, al contrario, los que vemos y todos los demás que percibimos por intermedio de nuestro cuerpo, ¿son los únicos que poseen una verdad tal? ¿No existen otros, al lado de ellos, en alguna manera? ¿Es en vano que cada nueva vez afirmemos que hay una Idea inteligible de cada objeto (ἀλλὰ μάτην ἑκάστοτε εἶναί τι φαμεν εἶδος ἑκάστου νοητόν, 51 c) y no sería ésta nada más que una palabra?" Deseando proporcionar a esta cuestión una solución motivada sin interrumpir el desarrollo en que está empeñado con otra demostración que constituiría un episodio aparte, presenta el razonamiento siguiente: "Si la intelección y la opinión verdadera son dos géneros distintos, existen ciertamente tales realidades absolutas, Ideas insensibles para nuestros sentidos y únicamente inteligibles. Si al contrario, como opinan algunos, la opinión verdadera no difiere en nada de la inteligencia, lo que hay que establecer como más cierto es todo lo que percibimos por intermedio del cuerpo. Ahora bien; es preciso afirmar que hay ahí dos géneros distintos porque sus orígenes son distintos y sus caracteres diferentes, y, en efecto, el uno está en nosotros por la enseñanza científica, el otro por la persuasión; el uno va siempre acompañado de razón verdadera, el otro es irracional; el uno es inque-

brantable por la persuasión y el otro puede ser convertido por ella. Del uno hay que decir que todo hombre participa; de la inteligencia los dioses y, por lo que a los hombres atañe, sólo un pequeño grupo" (52 a). La existencia de las Ideas se afirma, pues, aquí sin ninguna reticencia. Su oposición a las realidades sensibles corresponde, como en la *República*, a la diferencia de la Inteligencia y la Opinión.

Un tercer texto hace figurar las Ideas en su lugar en el mito de la demiurgia. Después de habernos explicado que el mundo es viviente (porque siendo tal es más bello), Platón busca a semejanza de qué viviente constituyó el mundo el demiurgo. No puede haber tomado por modelo una especie particular, simple parte de una totalidad: "Porque nada de lo que es incompleto es bello. El modelo no puede ser más que ese Viviente de que todos los vivientes, singular y específicamente, forman parte". ¿De qué se trata aquí? Lo que para nosotros es un sistema de géneros y de especies que dibuja el cuadro de la clasificación de los seres vivientes, constituye para Platón un conjunto viviente él mismo, que sirvió de modelo al demiurgo; porque "envuelve a todos los vivientes inteligibles, lo mismo que el mundo sensible nos contiene a nosotros y a todos los animales visibles. El dios, en efecto, quiso hacer ese mundo visible tal que sea lo más parecido posible al de los seres inteligibles, que es el más bello y completo en todo sentido; lo hizo, pues, uno y conteniendo en sí a todos los vivientes de igual naturaleza" [9].

Un poco más adelante nos explica cómo el demiurgo creyó deber instituir cuatro especies de vivientes: "en la medida en que la inteligencia discierne las Formas (específicas) inclusas (ἐνούσας ἰδέας) en lo Viviente que es

[9] 30 c-31 b. Sobre esta noción de lo Viviente absoluto (τῷ παντελεῖ ζῴῳ, 31 b, cf. 39 e, y sus relaciones con la del Ser verdadero, en el *Sofista*, véanse las obras citadas en pág. 136, nota 10.



verdaderamente, y ve su naturaleza y su número, pensó que debía haber aquí otras tantas y semejantes".

Ya vemos que estos textos unen los dos aspectos de la teoría de las Ideas que nos hemos visto llevados a contemplar sucesivamente: las Ideas opuestas a lo Sensible en su inmutabilidad; las Ideas organizadas en géneros y en especies [10].

2. La demiurgia. El demiurgo es el divino artesano que simboliza el poder causal y organizador de las Ideas [11]. Siendo bueno, quiso que toda cosa fuese lo más posible parecida a sí mismo, y emprendió la obra de hacer pasar los elementos del mundo sensible del desorden a un orden que imitase al del mundo inteligible. "Empezó por darles una configuración distinta por medio de las Ideas y de los números" (53 b, 69 b). (Aquí volvemos a encontrar el tema fundamental de los pitagóricos: la idea de que la Naturaleza entera está construída sobre una armazón matemática que al sabio corresponde hallar; idea que inspirará luego a los maestros clásicos de la ciencia moderna.) "Que los haya sacado de su desorden para reunirlos de la manera más bella y mejor posible, es el principio que debe guiarnos constantemente en nuestra exposición" (53 b). Para que el conjunto de los elementos formase un todo coherente era preciso que constituyese una proporción. Ahora bien; una proporción comprende cuatro términos, y así es como el aire y el agua se intercalan entre el fuego y la tierra, siendo el fuego al aire lo que el agua es a la tierra. Platón vuelve a encontrar de esta manera los cuatro elementos de Empédocles (véase más

[10] Sobre género e Idea, véase también el *Timeo*, 57 cd.

[11] Véase Léon Robin, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres*, 289; *La Place de la Physique dans la Philosophie de Platon*, VI y VII (*La Pensée hellénique*, pág. 272 y sigts.); cf. M. Guéroult, *Le Dixième Livre des Lois et la dernière forme de la Physique platonicienne*, "R. E. G.", 1924, pág. 66 y sigts.

atrás, pág. 44), pero como buen pitagórico no los considera como primitivos y los relaciona con formas geométricas de la extensión. Una superficie se descompone en triángulos de formas variadas [12], con ayuda de los cuales se pueden reconstruir los diversos sólidos geométricos, los famosos "cuerpos platónicos" que definieron los sabios de la Academia: pirámide tetraédrica, octaedro, icosaedro y cubo [13], y estudiar ciertas transformaciones posibles, como por ejemplo la del octaedro en dos tetraedros.

Desdichadamente todavía no se trata aquí de una teoría de las formas cristalinas [14], y si por simple analogía atribuye Platón a la tierra una estructura cúbica para explicar su estabilidad; al fuego una estructura piramidal, aguda y cortante; igualmente el aire está formado de octaedros y el agua de icosaedros. Los tres últimos términos, transformándose los unos en los otros y reagrupando los triángulos que los constituyen, hacen comprender el

[12] Platón indica, de una forma muy misteriosa por otra parte, que existen "principios más elevados aún, conocidos solamente por Dios y por los hombres a quienes él ama" (53 d; cf. sobre estos principios, 48 c y d). Verosímilmente hay aquí una alusión a las doctrinas no escritas. Sobre estas doctrinas véanse más adelante, págs. 215, 216, cf. ROBIN, *Physique*, págs. 38, 46 y 62.

[13] Véanse más atrás, págs. 82 y 117. Cf. nuestro *Platon et l'Art de son temps*, 2ª ed., 1952, págs. 39-40 y 67-68. Queda por contemplar un quinto sólido regular: el dodecágono; de éste (declara Platón, 55 c) que "se sirvió Dios para acabar de pintar el universo", alusión verosímil al empleo de procedimientos de señalamiento que utilizaban el dodecágono inscrito en la esfera para situar en ella las constelaciones. (Cf. L. ROBIN, *Signification et Place de la Physique*, al término del § 5.)

[14] Véase nuestro estudio sobre *Imagination et Science des cristaux, ou platonisme et minéralogie*, "Journal de Psychologie", enero-marzo de 1949, pág. 141). Cf. E. M. BRUINS, *La Chimie du Timée*, "Revue de 1952, pág. 141). Cf. E. M. BRUINS, *La Chimie du Timée*, "Revue de Metaphysique et de Morale", 1951, pág. 269. Véase también P. FRIEDLÄNDER, University of California publications, XVI, 1949, págs. 225-248.



ciclo de los elementos. Esos elementos materiales proporcionan a Platón lo que él llama la causa necesaria, o también la causa errante, que el demiurgo iba a subordinar a causas divinas; la causalidad mecánica no es suprimida, sino sometida a una causalidad superior [15].

3. EL ALMA Y LAS ALMAS. Para que estuviese dotado de un movimiento uniforme, circular y continuo, que debía hacer cabal su belleza, era preciso que el mundo fuese dotado de un alma. Platón nos muestra al demiurgo mezclando en una crátera, para componer esa alma, la substancia indivisible de lo Mismo con la substancia divisible de lo Otro, transposición concreta de la teoría de los géneros supremos que vimos expuesta en el *Sofista* y el *Filebo* (véase más atrás, págs. 137 y sigts.). Combina la mezcla con una nueva parte de cada uno de los ingredientes y divide el todo según dos proporciones geométricas que tienen como términos, la una la serie 1, 2, 4, 8; la otra la serie 1, 3, 9, 27, que une de manera de obtener las relaciones constitutivas de la gama. ¡Otro recuerdo de Pitágoras! (Cf. más atrás, pág. 37). De esta liga hizo dos láminas que cruzó en forma de X y cuyos extremos soldó; así formó dos círculos, uno de los cuales (el círculo del Mismo) debía constituir la eclíptica, y el otro (el círculo del Otro) el ecuador; procediendo, en suma, como el artesano que fabrica un planetario [16]. Este último círculo fué dividido a su vez en siete más, que corres-

[15] Véase sobre todo 46 de; cf. 47 e, 48 a, 56 c, 68 e, 69 a, 76 d. Colocándose luego en el punto de vista del conocimiento, indica Platón también cómo Intelecto y Ciencia corresponden al movimiento del círculo de lo Mismo, y Opinión y Creencia al de lo Otro (37 bc).

[16] Cf. ERICH FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 1923, págs. 344-345; A. RIVAUD, *Études platoniciennes*, I, *Le Système astronomique de Platon*, "Revue d'Histoire de la Philosophie", enero-marzo de 1928, págs. 1-26.

ponden a la órbita de los planetas, del sol y de la luna. Así acabada la composición del alma, depositó en su interior todo lo que es corporal. "Entonces el alma, tejida a través de todo el cielo, desde el centro a la extremidad, envolviéndolo en círculo desde afuera y girando en círculo sobre sí misma, inauguró el divino comienzo de una vida perpetua y sabia por los tiempos de los tiempos" (36 e). En ese momento el demiurgo alojó a los astros ígneos en las órbitas para ellos preparadas; fueron allí arrastrados por movimientos que permiten dar razón de sus conjunciones y de sus oposiciones. Pero es difícil (prosigue Platón) exponer todo esto sin mostrar al mismo tiempo modelos explicativos: planetarios (40 d). Así aparecieron los días, los meses y los años; así nació, con el mundo sensible, el tiempo, imagen móvil de la eternidad que caracteriza al mundo ideal.

Mas para que la imitación del mundo ideal por el mundo real fuese completa, era preciso (ya lo vimos) que comportase una reproducción de los cuatro tipos de vivientes que la inteligencia en él percibe: los dioses, los pájaros, los peces, los animales terrestres. Los dioses creados por el demiurgo son los astros arrastrados por los movimientos de los círculos celestes, y los dioses cuyas genealogías nos cuentan los poetas. "Pretendían descender de los dioses; debían, por lo tanto, conocer a sus antepasados", dice Platón con un conformismo lleno de ironía. "Es, pues, imposible negar crédito a hijos de dioses, aunque sus afirmaciones no se funden en demostraciones verosímiles ni apremiantes. Pero como es la historia de sus familias lo que pretenden referir, hay que ajustarse a la costumbre y creerlos" (40 d). Pronto debía llegar más lejos la Academia y dar a los planetas el nombre de los dioses del Olimpo, que así se encontraron confundidos con ellos.

A los dioses así creados encargó el demiurgo formar las tres especies de vivientes que aun debían nacer; porque



si él mismo les hubiese dado forma hubieran sido iguales a los dioses. Repartió, pues, entre los astros lo que de alma quedaba en la crátera donde había preparado el Alma del Universo. A esas almas reveló, como el heraldo del mito de Er (Cf. más atrás, pág. 103), las leyes de la metensomatosis: serían unidas a cuerpos, y las que supieran dominar las pasiones corporales volverían después de su muerte a habitar el astro al que las había afectado. Las otras serían transformadas en mujeres o en animales, y sólo volverían a hallar su primer estado después de haber dominado su sensibilidad tumultuosa e indócil (véase más atrás, pág. 101; cf. 42 b y 92 c).

4. La biología. En ese momento los dioses constituyeron los cuerpos humanos, mezclando los cuatro elementos en proporciones diversas, de manera de hacer huesos, carnes, etc., agrupados en un todo susceptible de guarecer el alma y de transportarla. Encerraron las revoluciones del alma inmortal de cada individuo (que como la del mundo contiene un círculo del Mismo y un círculo del Otro) en un órgano esférico como el Universo: la cabeza. Allí está protegida por huesos bien unidos, recubiertos con un poco de carne; más carne habría asegurado mejor protección y, por lo tanto, una vida más larga, pero la agudeza sensible hubiera sido menor, y los dioses prefirieron para nosotros una vida más corta, pero mejor. Como el conocimiento puro no basta, los dioses agregaron al alma inmortal un alma mortal, que experimenta las pasiones, los placeres, los dolores, las sensaciones. Esta alma comprende dos partes, la una irascible, la otra concupiscente, que residen en la médula, cuya continuidad con el cerebro conoce Platón. La parte irascible reside entre el cuello y el diafragma; está protegida por las vértebras que engranan entre sí como goznes. Su papel es

ayudar a la razón a dominar las pasiones; el corazón[17], nudo de las arterias y las venas, fuente de la sangre, le sirve en ese oficio de puesto de guardia; a él da la alarma la razón y él es el que se inflama cuando se encienden las pasiones. Para calmar esas efervescencias se hicieron los pulmones, agujereados como una esponja, que sirven al corazón de cojines refrescantes. En cuanto al alma concupiscente, fué relegada a la parte inferior del torso, donde también se localizaron las funciones digestivas, lo más lejos posible de las funciones mentales para dejar al alma deliberar en reposo. Ella conoce los pensamientos de la razón por mediación del hígado, órgano de relevo del cerebro, espejo donde se reflejan los pensamientos del alma superior. Por la noche, cuando la conciencia dormita, surgen de él las visiones del sueño. El bazo es la esponja que enjuga ese espejo. Estas ingenuas imágenes resumen e interpretan todo un tesoro de conocimientos astronómicos y fisiológicos, donde a menudo apuntan consideraciones preciosas, sacadas evidentemente de la experiencia de las disecciones; la interpretación finalista se superpone a observaciones precisas ya tomadas de Alcmeón, ya de los médicos de Sicilia, ya de los hipocráticos, con algunas de sus ideas preferidas[18]; por ejemplo esa noción de que el metabolismo interior imita el movimiento del universo, o la concepción según la cual las enfermedades tienen un desarrollo análogo a la vida de los vivientes y van espontáneamente hacia su término,

17 Véase el estudio de J. Bidez y G. Lebouco, *Une Anatomie antique du coeur humain: Philistion de Locres et le Timée de Platon* ("R. E. G.", t. LVII, 1944, págs. 6 a 40). Cf. nuestro *Premières Étapes de la philosophie biologique*, "Revue d'Histoire des Sciences", 1952, pág. 215.

18 Jean Filliozat hizo observar que las nociones de patología del *Timeo* se hallan más cerca de ciertas doctrinas indias que de las doctrinas griegas (*La Doctrine classique de la médecine indienne*, 1949, pág. 191 y sigts.; *L'Inde et les Échanges scientifiques dans l'Antiquité*; "Cahiers d'Histoire mondiale", I, 2, octubre de 1953, pág. 361).



de manera que (salvo en el caso de las afecciones perniciosas) la mejor medicación es la dieta, que deja obrar a la naturaleza. Las peores enfermedades son las del alma, debidas a la riqueza excesiva de la médula que enloquece al alma, o a una estructura deficiente del organismo, o también a una mala educación. Así se legitima biológica y socialmente (86 b-87 b) el axioma preferido de Sócrates: "Nadie es malo voluntariamente."

El ascetismo del *Fedón* tiende a dejar sitio a una moral de la higiene, acompañada, no obstante, de preocupaciones escatológicas; éstas se precisan en las *Leyes*. De todas maneras, Platón recurre sobre todo a la gimnasia para mantener el equilibrio del cuerpo, a la música para asegurar o restablecer el del alma; la armonía nos fué dada "para ayudarnos a regular y poner al unísono con ella la revolución desordenada del alma en nosotros" (47 d). Igualmente, la vista nos fué dada "a fin de que contemplando las revoluciones de la inteligencia en el cielo las aplicásemos a las revoluciones de nuestro propio pensamiento, que aunque desordenadas son parientes de las revoluciones imperturbables del cielo, y después de haber estudiado a fondo esos movimientos celestes y participado en la rectitud natural de los razonamientos, pudiésemos, imitando los movimientos absolutamente invariables de la divinidad, estabilizar los nuestros, que están sujetos a la aberración" (47 c).

En la medida en que el hombre hace triunfar sobre el alma irracional el alma racional, el demonio divino se inmortaliza tanto como lo tolera la naturaleza humana. El diálogo termina con algunas indicaciones sobre los otros animales y sobre las plantas, que privadas de movimiento, limitadas al alma inferior, están vueltas hacia el suelo como nosotros estamos vueltos hacia el cielo (77 c, 90 a).

Ninguna de las obras de Platón ejerció una influencia

más importante que este libro, por el cual se transmitió a la Alta Edad Media lo poco que ésta supo de la ciencia antigua, y que durante siglos fué el breviario de los sabios, físicos, médicos y astrónomos. Su influencia iba a ser particularmente importante sobre la física de Galileo, y de ahí sobre toda la ciencia moderna [19].

[19] Véanse las obras citadas más adelante, en la pág. 222, nota 6.

## Capítulo II

## EL CRITIAS Y LAS LEYES

Platón tenía sesenta años cuando hizo su segundo viaje a Sicilia, en el año 367. Había partido lleno de la esperanza de hacer de un tirano un filósofo, un déspota ilustrado capaz de realizar sus designios. Allí volvió en el año 361, a los sesenta y seis, y regresó, como sabemos, amargamente desilusionado. Pero no abandonó sus preocupaciones políticas, y además numerosos Estados pedían a la Academia consejeros [1]. Éste es el momento en que trabaja en el *Critias*, continuación del *Timeo*, y en las *Leyes*. En el año 357, Dión (que, desterrado, se había refugiado al lado de Platón) partió hacia Sicilia a la cabeza de una expedición y dos veces logró expulsar al tirano. Pero cuatro años más tarde fué traidoramente asesinado por Calipo, uno de los atenienses discípulos de Platón que lo había acompañado [2]. Todos estos acontecimientos contribuyen a explicar el pesimismo y la amargura que caracterizan la última obra de Platón.

El *Critias* no es más que un esbozo inconcluso. Ya en la introducción del *Timeo* refiere Critias a Sócrates cómo su abuelo había aprendido de Solón, quien a su

[1] Véase *Platon et l'Activité politique de l'Académie* ("R. E. G.", 1946-1947, pág. 46, y *Le Merveilleux*, pág. 155.)

[2] A propósito de esto véase la Carta VII de Platón.

vez había sido instruído por un sacerdote egipcio, que una Atenas prehistórica había tenido instituciones análogas a las que preconiza la *República* y que de ella habían sido copiadas por Egipto; narra cómo esa Atenas prehistórica supo defenderse brillantemente contra los ataques de un país que desapareció después en una catástrofe geológica: la Atlántida, que Platón se complace en evocar. En el *Critias* da detalles a menudo fantásticos, que suministran una ilustración concreta a sus ideas [3], acerca de las instituciones de esa arcaica Atenas y de su adversaria, la isla sumergida en el mar más allá de las Columnas de Hércules, que quería dominar todo el mundo antiguo. ¿Recuerdo traspuesto de la talasocracia cretense?

Las *Leyes*, por el contrario, son una vasta compilación de estudios políticos donde se hallan agrupados y elaborados trabajos documentales de todo orden.

1. Inconclusión y composición de las Leyes. Quiere la tradición que Platón haya muerto trabajando en este libro que dejó inconcluso, y que su discípulo Felipe de Opunte haya publicado esta obra última a la cual el Maestro no había podido dar la última mano. Esta tradición está confirmada por el examen del diálogo, cuyo estilo, aunque muy platónico todavía, es mucho más pesado que el de las demás obras y está recargado de incidentes, pesadez que es una señal de envejecimiento, pero que también es un rasgo general de la lengua a mediados del siglo III [4]. Se trata, por otra parte, de una obra considerable, la más larga que haya escrito Platón, más larga aún que la *República*. Los editores la

[3] Véase Ch. Picard, *Une Source possible pour le jugement des Rois de l'Atlantide*, "Acropole", VIII, 1933, págs. 3-13.

[4] A propósito de esto véase la comunicación de Jean Humbert al Congreso Budé de 1953.



han dividido en doce libros; es, pues, mucho más que un bosquejo, y si bien está inconclusa, al parecer sólo le falta poca cosa para ser terminada: las últimas páginas, por una parte, y por otra cierta ordenación interior; las referencias de un capítulo a otro no siempre son correctas. (Por ejemplo se alude a una demostración anterior, que en realidad no ha sido dada) [5]. Pero aunque ciertos aspectos muy nuevos aparezcan ahí, volvemos a encontrar temas que se remontan a las obras más antiguas: el *Protágoras*, el *Lysis* o el *Gorgias*, por ejemplo. Sin embargo el carácter del diálogo, en su conjunto, es muy particular y lo distingue de los otros. Ya no hay jóvenes que tomen parte en la conversación; los interlocutores son tres ancianos que se han encontrado en Creta camino de un peregrinaje: un extranjero de Atenas (que es el vocero de Platón), un espartano, Clinias, y un cretense, Megilo. Es, pues, una conversación entre tres ancianos, mientras que hasta entonces por lo menos un joven tomaba parte en el diálogo; el anciano no tiene el dinamismo del joven ni su fuerza ascensional [6]. Además esos ancianos no tienen la competencia de algunos de los habituales interlocutores de los Diálogos en materia de filosofía, de política e incluso de discusión. Se trata, pues, de vulgarización, aunque en materia de derecho y de filosofía de la historia asistamos a una elaboración muy nueva, muy original y llevada muy adelante.

Aunque varios libros estén consagrados a materias determinadas (la enseñanza, el derecho penal, el derecho de las obligaciones), la conversación, en su conjunto,

[5] Acerca de la inconclusión de las *Leyes*, cf. la primera parte de la obra de M. Vanhoutte, *La Philosophie politique de Platon dans les Lois*, Lovaina, 1953, que resumiremos en *Leyes*.

[6] Acerca de esto véase el artículo de M. Schaerer en la "Revue Philosophique" de septiembre de 1953, *L'Itinéraire dialectique des Lois de Platon et sa signification philosophique*, págs. 381-386.

deja una impresión de desorden; en verdad es indiscutible cierto desorden y el mismo Platón no lo discute. A veces parece que un legajo, un conjunto de fichas que no se quería dejar perder hayan sido desastrosamente colocadas de manera tal que rompen el orden lógico. Pero también a menudo se trata (como bien mostró recientemente R. Schaerer) de un tipo de composición que nos es extraña: los ancianos deducen la constitución de la ciudad nueva de ciertos principios. Ahora bien, cuando se nos habla hoy en día de deducción tendemos siempre a pensar en el método cartesiano, mientras que aquí se trata de un procedimiento diferente, de una progresión "en espiral" y de una ubicación por esbozos. Se parte de una cuestión de detalle y se remonta hasta principios generales para de ellos deducir luego toda una reglamentación. El desarrollo se hace, pues (si así puede decirse), en "montañas rusas", por subidas y descensos sucesivos. Platón, que ni siquiera en sus diálogos metafísicos dió más que indicaciones bastante sumarias acerca de sus principios supremos, no puede elevarse aquí hasta la cima de su pensamiento; no da más que una transposición puesta al alcance de un público más vasto, pero diversas alusiones permiten ver que en realidad no renuncia a ciertas doctrinas que no cree deber mencionar.

2. El fundamento divino de las Leyes y el sistema del Mundo. Lo que Platón quiere es, de una vez por todas, suministrar la salud a la Ciudad, proporcionarle una salvaguardia perfecta, perpetua, que se trata de alcanzar por medio de un desarrollo irreversible [7]. Para eso es preciso que la constitución esté fundada en lo Absoluto, o dicho de otra manera, que tenga un fundamento divino, como imagina Platón que sucedía en tiempos de la Edad de Oro y del reinado de Cronos, que delegó su

[7] XII, 960 b y c; 974 b.



autoridad en seres divinos, en demonios, para que gobernasen a los hombres (IV, 713). Volvemos a encontrar aquí la refutación del relativismo de Protágoras: la medida de todas las cosas no será para nosotros cualquier hombre, será Dios, que es el solo digno de estudios serios (IV, 716 b, y VII, 803 b). Y Platón invoca las tradiciones órficas que muestran a Dios, a quien pertenecen el principio, el medio y el fin de toda cosa, escoltado por Diké, la Justicia, de manera constante.

Este concepto de lo divino se precisa en el curso de los libros siguientes; supera sensiblemente la noción de las divinidades clásicas, cuyo culto es organizado en la ciudad futura con el concurso del oráculo de Delfos: Hestia, Zeus, Atenea, Apolo, dioses olímpicos, divinidades infernales, dioses locales, demonios, héroes [8]. Supera también la teología astral, que se desarrolla en la prolongación de las opiniones con que ya nos encontramos a propósito del *Político* y del *Fedro*, opiniones que conducen a restaurar, contra las negaciones de Protágoras, la frase de Tales: "Todo está lleno de dioses" [9]. No es cosa impía, como se creía en otros tiempos [10], someter a un examen al más grande de los dioses, que es el cielo entero, y estudiar la causa de sus movimientos. Luna, sol, planetas no son astros errantes, como pensaba la generación anterior; sus trayectorias son regulares, y si lo desconocemos es consecuencia de un error de perspectiva semejante a las que se producen en los Juegos Olímpicos, en el espectáculo de las carreras de caballos. Esta regularidad pone de manifiesto a la inteligencia que fué la organizadora del universo, cuyos movimientos no se

[8] IV, 717 a y b; V, 745 b; VII, 159 b y c; VIII, 828.
[9] Véase más atrás, pág. 31. Cf. nuestro *Essai sur la Formation de la Pensée grecque*, pág. 190, nota 1; J. Moreau, *L'Âme du monde*, pág. 80.
[10] Véase más atrás, págs. 45 y 152-154.

pueden elucidar por medio de explicaciones que recurran únicamente a la materia (VII, 821 a, 822 c, y sobre todo XII, 966 e y siguientes). Para demostrarlo desarrolla el Libro X toda una exposición de mecánica, clasificando los diversos movimientos en diez categorías, según se trate de movimientos de rotación sin desplazamiento de lugar, de traslación, de choques que producen segmentaciones o composiciones, acrecentamientos o decrecimientos, generaciones por adquisiciones sucesivas de las tres dimensiones del espacio, destrucciones, de simple transmisión o, al contrario, de producción de movimientos. En este caso se trata de un movimiento que, moviéndose en sí mismo, ofrece un carácter vital y no puede ser, por definición misma, más que el de un alma [11]. Siendo punto de partida del movimiento, el alma es necesariamente anterior y superior a los cuerpos cuya ronda conduce, en conformidad con las leyes del intelecto, a la manera de círculos bien redondeados a torno [12].

Como señaló M. Guéroult [13], los dos últimos movimientos, calificados por el mismo Platón de *πρωτουργοί* (causas primeras), son principios de todos los demás ( *δευτερο-υργοί*, causas segundas), que "toman en manos", y el segundo se opone al primero, aunque producido por él; movimiento que corresponde a la causa errante y necesaria del *Timeo* [14], al movimiento retrógrado del *Político* [15]. De la misma manera vimos unirse al Mismo y al Otro, el Límite y a lo Ilimitado, y pronto volveremos a hallar una relación análoga entre el Uno y la Díada (capítulo VIII). Hay ahí un sistema del mundo que se

[11] Cf. más atrás, pág. 106 y véase *Política*, 269 e.
[12] Véase *Fabulation platonicienne*, pág. 105.
[13] *Le Dixième Livre des Lois et la dernière forme de la Physique platonicienne*, "R. E. G.", 1924, especialmente pág. 45 y sigts., y 72 y sigts.
[14] Véase más atrás, pág. 167. Cf. *Timeo*, 48 a.
[15] Véase más atrás, pág. 153.



opone radicalmente al de la generación precedente [16]. Esta generación había afirmado la anterioridad de la naturaleza con respecto del arte, que oponía a ella. Platón llega, al contrario, a establecer la anterioridad de un arte divino con respecto de la naturaleza, que está completamente impregnada de él. El libro termina mostrando cómo la divinidad mueve a los hombres sobre el damero cósmico en función de sus méritos [17].

Estamos aquí al nivel del alma del mundo, alma que dirige y domina su inteligencia. Esto no excluye de manera alguna la existencia de principios superiores, como observaba Brochard [18]. ¿Es esta alma una o múltiple? ¿Hay una buena y otra mala? El orden que reina en los movimientos celestes es prueba de excelencia, haya una o haya varias. ¿Hay ahora un alma inmanente en los astros, o desde afuera se les comunica una impulsión exterior, por choque o por maravillosas propiedades desconocidas? Platón no zanja la cuestión, sobre la cual sin duda se discutía en la Academia [19].

[16] Véase más atrás, pág. 154. Cf. nuestro *Essai sur la Formation de la pensée grecque*, pág. 365 y sigts.: "L'antisystème". Véanse igualmente M. GUÉROULT, *Le Dixième Livre des Lois et la dernière forme de la physique platonicienne*, "R. E. G.", 1924, y J. MOREAU, *L'Âme du Monde de Platon aux Stoïciens*, 1939, cap. II. "La physicothéologie des Lois".
[17] Cf. nuestro ensayo *Une Machine à peser les âmes, en Fabulation platonicienne*, 1947, pág. 105.
[18] VICTOR BROCHARD, *Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne*, pág. 165.
[19] Con la última de las tres hipótesis se ven aparecer indiscutiblemente representaciones de orden astrológico y mágico, que después iban a conocer un gran desarrollo en la antigüedad. Véase nuestro *Essai sur la Formation de la pensée grecque*, págs. 380-381, y J. MOREAU, *L'Âme du monde*, págs. 79-83. Sobre el valor atribuído a los astros, véase *Epínomis*, 983 c, 984 a: los astros son dioses o imágenes de los dioses, como estatuas sagradas esculpidas por las propias deidades.

3. El títere humano, la jerarquía de los bienes y el objeto del legislador. Tales son las cuestiones verdaderamente serias y cuya meditación es la sola digna de ocupar a un espíritu razonable; los negocios humanos no lo merecen, aunque a pesar de todo sea necesario (¡triste necesidad!) consagrarles una atención seria (VII, 831 b y c). Cuando mucho, ¿se puede considerar a los hombres como títeres fabricados por los dioses, ya fuese para su diversión, ya seriamente? No podemos saber nada (*ibídem* y I, 644 d y e). Lo mejor que puede hacer ese títere será dejarse mover, no por los hilos de hierro o de latón de las pasiones, sino por los hilos de oro de la razón *(noos)* que es también la ley *(nomos)*, aproximación verbal que Platón se complace en subrayar repetidas veces [20]. Lo que hay que anhelar es el acuerdo de los deseos con la sabiduría. Así el títere imitará a su fabricante, se hará lo más parecido posible a él.

En otros términos, el legislador deberá tender a la adquisición de los bienes divinos por los ciudadanos, mucho más que a la adquisición de los bienes humanos, y Platón, conforme al método que preconiza, se aplica a precisar la jerarquía de los unos y de los otros. Los bienes humanos son (en orden): la salud, la belleza, el vigor [21], la riqueza cuando está acompañada de esa inteligencia que es el primero de los bienes divinos. Después de la inteligencia vienen, entre los bienes divinos, la sabiduría reflexiva, la justicia y el valor que ella implica, así como los dos términos anteriores. Los bienes humanos están orientados hacia los bienes divinos; los bienes divinos por su parte

[20] Véase III, 687 e; IV, 714 a (la ley es la distribución racional, la repartición por la razón: ἡ τοῦ νοῦ διανομή; XII, 957 c).

[21] Platón está aquí bastante lejos del ascetismo; en el orden de la naturaleza, al cuerpo le toca un "tercer lugar de honor". Véase 788 d, traducción de la Pléiade, pág. 778. Cf. nuestras observaciones sobre *Le thème de Lyncée (Le Merveilleux*, pág. 84).



hacia la inteligencia soberana; tal deberá ser el espíritu de las prescripciones legales que reglamentarán la vida de los hombres desde el nacimiento hasta la muerte [22]. El legislador no fijará, pues, sus ojos sobre una virtud única, el valor por ejemplo, que (acabamos de verlo) sólo viene en cuarto lugar, así como tampoco sobre el adiestramiento para la guerra, a la cual habrá que preferir la paz (I, 636, c, y sigts.); tampoco se propondrá para la Ciudad un bien secundario, tal como el enriquecimiento (XII, 963 c; V, 729 a). Que tenga a la vista todas las virtudes, pero principalmente la virtud primordial, la que domina a la virtud en su conjunto (III, 688 b; IV, 705 e; XII, 961 c y 963 e).

4. Lo Uno y lo Múltiple. Así se hallará resuelto el problema que Protágoras pretendía vanamente enseñar a tratar: gobernar lo mejor posible la Ciudad, dirigir lo mejor posible la propia vida privada (III, 702 b; *Protágoras*, 318 c, 319 a). Mas para llegar a ello hay que ser capaz de profundizar la relación de la virtud, que es una, con las virtudes, que son cuatro (prudencia, templanza, valor y justicia), problema que ya planteaban el *Protágoras* (329 b) y el *Menón*, y al cual se habían aplicado la *República* (IV, 417 d) y el *Político* (306 a). Es el problema de lo Uno y lo Múltiple, cuya importancia destacaba el *Parménides* y que la teoría de las Ideas se esforzaba por resolver; al plantearlo es esa teoría lo que Platón evoca, sin nombrarla, bajo una forma en que reconocemos sobre todo el aspecto con el cual nos ha familiarizado, en particular el *Filebo* [23]. La evocación todavía se encuentra subrayada por la observación de

[22] I, 631 b; 632 c; cf. II, 661 de a á c; III, 697 b; V, 705 e, y 744 e.

[23] Véase Victor Brochard, *Les Lois de Platon et la théorie des Idées (Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 2ª ed., 1926, págs. 151 y 168); y cf. Paul Kucharski, *Les Chemins du Savoir dans les derniers dialogues de Platon*, París, 1949, págs. 7 y 57.

que lo mismo sucede, tanto cuando se trata de lo Bello como del Bien. Este estudio será para los guardianes llamados a formar parte del Consejo supremo, el coronamiento de toda su educación. "¿No decíamos que con respecto a cada cosa singularmente, tanto un artesano como un guardián deben, si son eminentes en lo suyo, no sólo ser capaces de dirigir la mirada hacia lo que es múltiple, sino estar también impacientes por conocer lo que es Uno, y cuando han adquirido ese conocimiento ordenarlo todo en relación con el Uno de que se trata, gracias a la visión de conjunto que de esa multiplicidad tienen? —CLINIAS: ¡Es justo! —EL ATENIENSE: Ahora bien, ¿le sería posible a quienquiera que fuese, sobre cualquier tema que fuera, examinar así como contemplar su objeto con exactitud, salvo cuando existe en él la capacidad de dirigir su mirada hacia una naturaleza única, partiendo de una multiplicidad de objetos desemejantes? "—CLINIAS: ¡Es probable! —EL ATENIENSE: ¡No probable, mi maravilloso amigo, sino real! ¡Para ningún hombre en el mundo existe vía de indagación que por su certidumbre sea superior a ésa! —CLINIAS: Como me fío de ti, extranjero, te doy, pues, mi asentimiento. Así, avancemos en nuestra conversación siguiendo esa vía. —EL ATENIENSE: Entonces también hay lugar para forzar a los guardianes de nuestra divina organización política a ver (es la primera de las cosas) lo que a través de las cuatro virtudes en cuestión puede haber de idéntico, esa unidad de la cual afirmamos justamente la existencia en el valor, la templanza, la justicia y la prudencia, cuando legítimamente las designamos con ese único nombre de «virtudes»... De otra manera, ¿nos imaginamos que si eso se nos escapa estaremos jamás en una condición conveniente para lo que se relaciona con una virtud de la cual no seremos capaces de decir ni si es una multiplicidad indeterminada, ni si es cuatro cosas, ni si es una especie de unidad?" [24].



Estas relaciones armoniosas de lo Uno y lo Múltiple son para Platón una característica esencial del mundo en que vivimos. Nos damos cuenta por la especie de horror con que evoca un universo en que Dios no produjese la pluralidad a partir de lo Uno, y lo Uno a partir de lo Múltiple [25].

5. RECORDACIÓN DE TEMAS ANTIGUOS. Acerca de otros muchos puntos volvemos a hallar también sonoridades ya oídas, comenzando por el gran principio socrático de que "ninguno es malo voluntariamente" [26] y por la idea de que "el injusto es digno de piedad" (V, 731 c y d). Además Platón observa que en el origen de ciertos crímenes de sacrilegio hay una locura contagiosa cuya causa hay que buscar en antiguas mancillas [27]. Salvo esos casos excepcionales, habrá que buscar las causas de la falta en la ignorancia o en la falta de dominio de sí, o en ambas cosas juntas (V, 734 b), y sobre todo en esa ignorancia mayor que es la falta de acuerdo entre los deseos y el juicio de la razón (III, 689 a, y IX, 863 b, 864 c). Pero la obligación de sancionar la falta por medio de penas pone en dificultades al principio. En esas condiciones, ¿cómo distinguir de las injusticias involuntarias las injus-

[24] XII, 965 b-c. Traducción ROBIN; edición de la Pléiade, t. II, págs. 1124-1125.

[25] 903 e-904 a. Véase nuestra nota sobre *Un Cauchemar de Platon*, "Rev. Phil.", 1953, págs. 420-422. Cf. *Timeo*, 68 d, a propósito de la teoría absolutamente conjetural de los colores que allí se propone: sólo un dios sabe y puede fundir lo múltiple en unidades y, a la inversa, disociar lo Uno en multiplicidad.

[26] Cf. más atrás, págs. 61, 71 y 179.

[27] IX, 854 b; cf. *Fedro*, 244 e, y véanse los trabajos de HENRI JEANMAIRE, *Dionysos*, 1951, así como *Le Traitement de la Mania dans les Mystères de Dionysos et des Corybantes* ("Journal de Psychologie", 1949). Cf. nuestra *Formation de la Pensée Grecque*, págs. 34-35.

ticias llamadas voluntarias, que se castigarán más severamente? (IX, 860 c). Platón rechaza aquí con aspereza la tesis según la cual se cometerían en realidad actos injustos voluntariamente aunque la tendencia a la injusticia sea involuntaria, tesis que tal vez sea la de Aristóteles [28], y busca una solución en el distingo de la injusticia y el daño (IX, 861 c, 862 c). Por otra parte, el verdadero castigo es, como ya indicaban el *Teeteto* y la *República,* tornarse semejante a los malos, estar ligado a ellos (V, 728 b). En cuanto al Hades, no se sabe si no es un bien ir allí (V, 727 b). Con todo, Platón inventa en el libro X, como en la *República,* un mito que explica el traspaso de las almas a lugares que corresponden a su grado de vicio o de virtud [29]. Observemos también un recuerdo del cálculo de los placeres y de las penas en los diferentes tipos de existencia, necesario cuando uno se dirige a hombres, no a dioses, y que establece la superioridad de la vida virtuosa [30].

6. Caracteres de la Constitución. Tales son los principios con que la obra se relaciona mediante sucesivos retornos. ¿Cómo va a deducirse de ella una constitución? La empresa se presenta repetidas veces como una simple diversión, una forma de pasatiempo (III, 685 a), un vagabundeo emprendido a la buena de Dios (III, 683 a; IV, 723 e), un juego verbal, una tarea más teórica que efectiva, un sueño que se cuenta (V, 736 b, 746 a). Se trata de una ciudad que se modela como si se trabajase la cera, de una construcción imaginaria (IV, 712 b; VI, 752 a), y sin embargo, al final del Libro III, Clinias re-

[28] *Ética a Nicómaco,* Libro V. Véase L. Robin, *Œuvres de Platon,* traducción de la Pléiade, n. 23, pág. 1536.

[29] X, 902-905. Véase nuestro ensayo sobre "Une machine à peser les âmes", en la *Fabulation platonicienne,* 1947, págs. 105 y 108, y la nota sobre *Un Cauchemar de Platon,* "Revue Philosophique", 1953.

[30] V, 723, e; cf. más atrás, págs. 61, 77 y 109.



vela que es uno de los diez comisionados encargados de preparar las leyes de una nueva colonia: la Ciudad de los Magnetas (VIII, 848 b; IX, 860 c; IV, 704 c, etc.). Así pues, tal vez del sueño se pueda pasar un día a la realidad. Con toda evidencia forma Platón aquí proyectos para la constitución de Siracusa, para el día en que Dión consiga derribar al tirano Dionisio. Por otra parte, no todo será inmediatamente aplicable. Se pueden dejar en reserva materiales que no son utilizables por el momento [31]. Sostiene además (lo cual era el punto de vista del *Político)* que si un hombre fuese a la vez apto para discernir lo mejor y para realizarlo en la práctica no habría necesidad de leyes; la inteligencia bastaría para regir su conducta. Pero como no es así sino en una medida muy restringida, es preciso desviarse hacia una segunda posibilidad y recurrir a la reglamentación (IX, 875 d). Aquí la cosa escrita va a volver a hallar su ventaja, por su permanencia y por la posibilidad que ofrece de ser estudiada despaciosamente, asegurando así al Estado salvaguardia permanente e irreversibilidad [32] (X, 891 a; XII, 960 b). Las leyes estarán precedidas de preámbulos que serán su justificación, y tendrán como papel el de convencer a los ciudadanos como el buen médico convence a su enfermo (IV, 712 d á 720 d; IX, 857 c, e).

La legislación deberá realizar la virtud, dar a la Ciudad la cohesión y la justa proporción necesarias a todo conjunto, sea cual sea, navío o ser viviente, y establecer

[31] Son las fichas a que aludíamos más atrás, pág. 183, IX, 858 b y c. Véanse las observaciones de M. Vanhoutte, *La Réalisation d'un Plan politique selon Platon,* Congreso de Bruselas, 1953.

[32] Cf. más atrás, la crítica de las leyes escritas que habíamos señalado en el *Político* (pág. 161). Igualmente, por lo que concierne al procedimiento de la teoría de las pruebas, M. Gernet observa que los conceptos platónicos están más adelantados que el derecho contemporáneo, por el lugar que hacen a lo escrito. (Introducción a las *Leyes,* ed. Budé, CXLV-CXLVI.)

entre todos los ciudadanos una mutua amistad (III, 693 d, 697 c, 701 b). Varias soluciones son posibles: una solución ideal, una segunda solución más realizable, pero que ya no es más que un mal menor, y por fin una tercera (V, 739 a-e, 746 bc). Platón sostiene que la solución ideal es la que realizaría el comunismo integral, eliminando toda propiedad individual, poniendo en común los bienes, las mujeres y los hijos; en fin, el régimen que instauraba la *República* para los guardianes (V, 739 b y e); que las ocupaciones sean comunes, que todos, como un solo hombre, se alegren o se aflijan a propósito de los mismos objetos, unidos en el elogio y en la censura y en la alegría de vivir juntos, formando en lo posible un bloque único (XII, 942 c). Pero nos las tenemos que haber con hombres y no con dioses (V, 732 e); es, pues, la constitución de segundo orden la que Platón entiende trazar o esbozar. En cuanto a la de tercer orden, escribe, "después de esto, si a Dios le pluguiese, la llevaremos adelante" (V, 739 e; VII, 807 b). Ya sabemos que ni siquiera tuvo tiempo de terminar del todo la segunda.

7. Los tres primeros libros. En cuanto al orden seguido, ya hemos visto que a nuestros ojos ofrece dificultades. Los tres primeros libros forman un complejo preámbulo. El libro III constituye una introducción histórica y sociológica donde el mito precede a la filosofía de la historia para los períodos que la memoria humana no alcanza. Platón llega así a yuxtaponer, apuntando el uno con el otro, dos conceptos opuestos de la evolución de la humanidad: la antigua noción de la Edad de Oro seguida de una decadencia y el tema nuevo del progreso [33].

Para estudiar el origen de la sociedad política se remonta Platón a la prehistoria y hasta al mundo de la Fábula,

[33] Véase nuestra *Formation de la pensée grecque*, pág. 347. Cf. Diès, *Introduction aux Lois*, Edición Budé, pág. XVIII.



evocando la edad de Cronos, en que los hombres estaban gobernados por dioses (IV, 713 a). Recuerda las antiguas tradiciones según las cuales grandes civilizaciones primitivas fueron aniquiladas por diluvios y otras catástrofes, a las que sólo pudieron sobrevivir pastores perdidos en la montaña, privados de herramientas y de toda organización política, reducidos al pastoreo, a la caza, a la alfarería y al tejido, artes que no necesitan del hierro (III, 697 ab), formando sociedades familiares del tipo de las que Homero atribuye a los Cíclopes aislados en lo alto de sus montañas o en sus grutas. Vemos entonces cómo esas comunidades progresivamente se aglomeran y se agrupan, descienden a la llanura y se instalan en ella; así vamos al encuentro del estadio histórico de las invasiones, de la guerra de Troya y de la confederación doria, cuya grandeza y decadencia estudia Platón para sacar de ellas lecciones: la necesidad de fundar la constitución de un Estado en la consideración de la virtud y el reinado de una perfecta armonía (III, 683, 687, 693 b). Establece luego la necesidad de respetar una sana jerarquía de las virtudes; subraya el valor de la templanza en particular, mostrando sucesivamente cómo la monarquía persa terminó en el despotismo y la democracia ateniense en la anarquía, manifiesta por la indisciplina que reina en Atenas en materia de música y de teatro [34].

Los dos primeros libros se elevaron por sí mismos a la noción de jerarquía de los bienes y de virtud total, previendo su aplicación a la educación, considerada como el ponerse de acuerdo de los deseos y de la razón (II, 659 d). Platón muestra la importancia que ofrecerían para una educación bien entendida, además de la institución de las comidas colectivas (sobre las cuales el Ate-

[34] Sobre la historia griega vista por Platón, pronto se podrá consultar la tesis complementaria de Raymond Weill. Cf. Diès, *Leyes*, Introducción, pág. XIV y sigts.

niense, su vocero, declara haber hecho numerosos estudios (I, 639 d), el empleo racional del vino[35], la práctica de una música que escape a los cambios de la moda y actúe sobre la sensibilidad haciendo el oficio de un encantamiento para las almas, disciplinando la exuberancia natural en los niños como en todo animal joven[36].

8. El método. Tras esta introducción doble pero convergente, como Platón se complace en destacar (III, 682 ab, 701 e á 702 a), se aborda la fundación del Estado nuevo, que debía ser establecido por un tirano bueno y sabio (IV, 710 e, 712 a) (Platón piensa evidentemente en Dión), en un lugar alejado del mar, fuente de corrupción[37]. Las leyes harán respetar los deberes para con los dioses (IV, 716 c), para con los padres (VII, 117 b), para con nuestra alma (V, 726 a), para con nuestro cuerpo (VII, 128 d), para con el prójimo (VII, 129 b): niños, conciudadanos, extranjeros. Platón procede trazando primero un esbozo del conjunto sin profundizar en los detalles, sobre los cuales vuelve luego. Así (advierte) hacen los constructores de navíos, que comienzan por colocar la quilla y esbozar el armazón exterior[38]. De

[35] Véase nuestro ensayo sobre *Platon et l'Idée d'exploration pharmacodynamique* en *Le Merveilleux*, pág. 150. Cf. P. Boyancé, *Platon et le vin* (Boletín Budé, 1951, "Lettres d'humanité", X, pág. 115).

[36] II, 653 d, 664 e, 673 c. Cf. Pierre Boyancé, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, París, 1937, págs. 158 y 184, donde se indica el origen pitagórico de esas ideas. Otros autores, por ejemplo, M. Delatte, pensaron hallar ahí la influencia de Demócrito.

[37] 704 a y sigts. En lo que se refiere a la influencia de los lugares habitados sobre el espíritu de los pueblos, hallaremos en V, 747 d, consideraciones que concuerdan con las opiniones hipocráticas presentadas en el tratado *De los aires, de las aguas y de los lugares* (ed. Littré, p. I, pág. 14 y sigts.).

[38] VII, 803 a, edición de la Pléiade, pág. 884. La importancia del texto para quien quiera conocer los procedimientos de Platón ha sido destacada por Schaerer, *L'Itinéraire dialectique des Lois de Platon* ("Revue Philosophique", 1953, págs. 398-399).



manera análoga, los proyectos de los legisladores se pondrán a la prueba de la experiencia y se completarán poco a poco, hasta que parezcan haber alcanzado su punto de perfección. Sólo entonces recibirán el sello de la inmutabilidad[39]. Aquí tenemos una indicación muy preciosa sobre el método de trabajo de Platón, método que la misma inconclusión de las *Leyes* nos permite conocer mejor, método de artista donde volvemos a encontrar sus opiniones sobre la relación del todo y de las partes[40]. Así el pintor enriquece su esbozo hasta el momento en que juzga que no hay que tocarlo más.

9. El Estado, el régimen económico, la organización política, el derecho, la educación. Al fin se nos indican los caracteres esenciales del nuevo Estado. Por medio de sus instituciones se esforzará por realizar esa justa medida, esa igualdad geométrica[41] a la que ya aludía el *Gorgias*[42]. Contará con cinco mil cuarenta jefes de familia, en razón de las virtudes del número 5.040, a la vez simbólico y cómodo a causa del muy gran número de divisores que admite[43]. Cada uno de ellos recibirá un lote de tierra inalienable, que comprenderá residencia de ciudad y porción de tierra en el campo, y serán repartidos en doce tribus, éstas en fratrias, etc. Les estará prohibido a los ciudadanos degradarse por el ejercicio de un oficio[44]. Los obreros (demiurgos) serán extranjeros repartidos en todo el país según las necesidades de la

[39] Véanse los textos reunidos por M. Vanhoutte, *Leyes*, págs. 47-50, especialmente 770 b y c, 779 c y d, 846 e, 957 a y b.

[40] Véase, por ejemplo, X, 900 d y 903 c; XII, 965 b. Este método se aplica al derecho; no se pueden tener opiniones precisas sobre los detalles de la organización social y política antes de haber recorrido en su orden todo el conjunto de la legislación (VI, 768 d).

[41] VI, 757, a-e.

[42] 507 e-508 a; cf. más atrás, pág. 82.

[43] V, 737 e; 745 d; cf. VI, 771 e y b.

[44] V, 743 d; VII, 806 d.

mano de obra y sometidos a la vigilancia de la policía [45]. Por otra parte se harán esfuerzos para evitar los inconvenientes de la gran riqueza, incompatible con la virtud [46]. Nadie deberá poseer oro ni plata, sino tan sólo una moneda interna. Las monedas exteriores serán concedidas por el Estado en caso de misión en el extranjero, y el sobrante deberá ser restituído y cambiado al regreso. Las importaciones estarán limitadas a los productos de interés estratégico considerados necesarios por las más altas autoridades militares [47]. Las fortunas no serán iguales, pero no habrá más que cuatro clases censatarias, y la fortuna del más rico no deberá ser más de cuatro veces mayor que la del más pobre.

Platón determina luego la organización política del gobierno: las magistraturas, los tribunales. El Libro IX contiene un Código de Derecho criminal y penal, el Libro XI el Derecho civil y el Derecho de las obligaciones. Vemos aparecer en ellos la reflexión jurídica aplicada a menudo a ciertas leyes, a veces muy arcaicas, de Atenas o de otras ciudades griegas, mientras que el espíritu parece bastante extraño al del Estado de las *Leyes* [48].

[45] VIII, 848 e.

[46] V, 742 e.

[47] VIII, 847 e.

[48] Véase el Prefacio de M. Gernet a la edición de las *Leyes* de la Colección Budé, y especialmente pág. CIII. Aunque el filósofo se inspire esencialmente, por una parte en un modelo dorio y por otra parte en un "tipo bastante corriente de estado campesino", "la sociedad de las Leyes viene a parecerse más de lo que se había querido y previsto a la de una ciudad griega del tipo más familiar a Platón". Acerca de ciertos puntos, por ejemplo, con respecto a los esclavos, se muestra más riguroso que el derecho ateniense. *(Ibíd.,* pág. CXIX). Ora hallamos en él un estado arcaico del derecho, ora va "en la misma dirección que el derecho positivo, pero más lejos que él" *(Ibíd.,* CLXXXVIII). Entre esas anticipaciones M. Gernet señala especialmente "una teoría del juicio, de la sucesión, de la obligación contractual, de la responsabilidad penal", etc. (pág. 206).



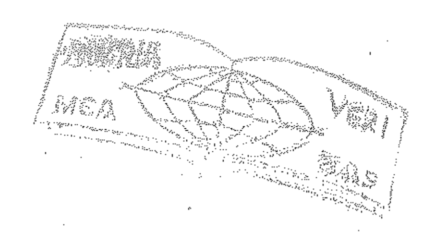
Se concede una atención particular a la educación, que dirige el magistrado más importante, que contará más de cincuenta años y será elegido por un período de cinco en escrutinio secreto (VI, 765 d, 766 b). Se trata con los mayores detalles de la formación de la primera infancia, formación que entre otras cosas debe asegurar que todos sean ambidextros [49]. Esa educación será vigilada por matronas encargadas de ese oficio. Platón insiste en la importancia formadora de los juegos y de su estabilidad [50], en los deportes y las danzas que deberán practicar muchachas y muchachos, en los coros y la música en general (VII, 798 c, 808 d). "Es de maravillar", observa Montaigne, "lo cuidadoso que se muestra Platón en sus Leyes de la alegría y pasatiempos de la juventud de su Ciudad, y cuánto se detiene en sus carreras, juegos, canciones, saltos y danzas" [51]. Las doctrinas a enseñar serán prescriptas por el Estado y las mismas que enuncia la obra de Platón (VII, 811 b). Toda esta educación será obligatoria, perteneciendo los hijos al Estado más que a sus padres (VII, 805 d). Una parte muy importante se dará a la enseñanza de las matemáticas, que utilizará los métodos concretos empleados por los egipcios y tratará de los irracionales y del movimiento de los planetas (VII, 818 a, 822 d; cf. V, 746 d, 747 b). Ya hemos visto cómo el estudio de la dialéctica completará esta formación para los futuros miembros del Consejo Supremo [52].

[49] VII, 793 y sigts. Véase nuestro estudio sobre *Platon et la prééminence de la main droite, Merveilleux,* pág. 182.

[50] VII, 796 a. Cf. I, 743 b y d, sobre los juegos considerados como preparatorios para la profesión.

[51] *Essais,* I, 26, citado por Reverdin, *Religion de la Cité platonicienne,* pág. 171.

[52] Cf. VI, 769 a y sigts., sobre la formación de los guardianes de la ley.



10. Reglamentación y disciplina. Los viajes al extranjero. Todo está sometido a una reglamentación rigurosa: el culto, las ceremonias religiosas cuyo papel es suministrar a los profanos lo equivalente a los goces que da la filosofía a los iniciados; esas diversiones, lo más bellas posible, darán a los ciudadanos oportunidad para reunirse en disposiciones favorables [53]. El lujo de los funerales será reducido, aun cuando se trate de los magistrados más eminentes, que no obstante eso tendrán derecho a honores excepcionales [54] (IV, 717 de; XII, 947 b y d).

También el matrimonio y la vida conyugal están estrictamente reglamentados; los célibes empedernidos son objeto de severas sanciones. Habrá inspectoras que vigilarán muy de cerca a los matrimonios jóvenes, y los que no tengan hijos serán castigados con la degradación (VI, 772 d, 776 b, 783 d, 785 b). En cuanto a los vicios griegos están severamente condenados, y Platón no juzga imposible eliminarlos a la larga; a los que estén demasiado depravados para respetar la primera ley que los prohibe, una segunda ley les impondrá por lo menos que se oculten, de manera que tales prácticas se tornen cada vez más raras y se pueda pronunciar contra los culpables la pérdida de los derechos cívicos (VIII, 835 c, 841 b).

Estará regulado el empleo del tiempo de cada uno

[53] V, 738 d y e; VII, 803 c y d. Véase Boyancé, *ob. cit.* Festugière, *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*, pág. 421 y sigts.; Reverdin, *La Religion de la Cité platonicienne*, París, 1945; Goldschmidt, *La Religion de Platon*, 1949, pág. 115 y sigts. La reglamentación del culto, que no depende enteramente del legislador, sino que tiene en cuenta diversas tradiciones, debe recurrir al oráculo de Delfos cuando se trate de una ciudad verdaderamente nueva (V, 738 b y d; VI, 759 c; VIII, 828 a); Reverdin, *Religion de la Cité platonicienne*, pág. 93; Vanhoutte, *Lois*, pág. 39 y sigts.

[54] IV, 717 d y e; XII, 947 de b á d. Véase *Platon et l'Art de son temps*, págs. 17 y 18; Reverdin, *ob. cit.*, págs. 122 y 251 y sigts.



desde el alba. Se acabaron los largos sueños, que no convienen ni al cuerpo ni al alma. La salud no los exige una vez que se adquiere la costumbre, y además el hombre no vale más que si estuviese sin vida [55]. Que el dueño y la dueña de casa sean los primeros en levantarse y despierten a sus sirvientes y sirvientas, en lugar de hacer que ellos los despierten; que las veladas nocturnas sean consagradas por todos a la administración, ya sea de las familias, ya del Estado. El Consejo supremo de la Ciudad se reunirá todos los días desde los primeros resplandores de la aurora hasta la salida del sol (XII, 951 d, edición de la Pléiade, pág. 1102).

Los ciudadanos observarán en el ejército en épocas de guerra, pero también en épocas de paz, y esto desde la infancia, una disciplina militar, obrando siempre y en todo bajo las órdenes de un jefe, con los ojos fijos en él, de manera de formar con sus camaradas un bloque único (XII, 940 c y d, Pléiade, pág. 1087). Además se impone a los ciudadanos la delación con respecto a los que contravengan las leyes [56]. ¡Henos aquí metidos en una dirección muy inquietante! A mayor abundamiento, por temor a ver introducirse en el país novedades peligrosas, los viajes estarán estrictamente limitados: prohibición absoluta, para todo ciudadano de menos de cuarenta años, de hacer ningún viaje al extranjero por cualquier motivo que sea. Se le prohibirán tales cambios de lugar a todo el que no tenga más que motivos pri-

[55] VII, 807 d, 808 b. Sobre la tradición que atribuye a Platón la invención del despertador, véase nuestra *Fabulation Platonicienne*, pág. 107. Sobre el hecho de que sería deseable poder reglamentar el detalle del empleo del tiempo de cada uno, ver VII, 780 a; pero desdichadamente es imposible, dice Platón (VII, 788 a). Véase Vanhoutte, *Lois*, pág. 35 y sigts.

[56] Cf. V. Goldschmidt, *La Théorie platonicienne de la dénonciation*, "Revue de Métaphysique et de Moral", 1953, pág. 352 (Comunicación presentada al Congreso Budé, Tours, 1953).

vados. Sólo estarán autorizados a partir los embajadores o delegados a ceremonias internacionales; "se deberá, en efecto, enviar a Pythium (Delfos) diputaciones a Apolo, y a Olimpia diputaciones a Zeus; se las enviará a Nemea y al Istmo para que participen en los sacrificios y en los juegos que se celebren en honor de esas divinidades", pero "cuando los delegados hayan vuelto a sus casas deberán enseñarle a la juventud cuál es, en el dominio de la organización política, la inferioridad de los principios de conducta de los demás pueblos" (XII, 950 c, 951 a). Sin embargo se les permitirá a ciertos ciudadanos selectos ir al extranjero, pero bajo rigurosa verificación: deberán tener más de cincuenta años, gozar de buena reputación en todos los aspectos, y principalmente haber hecho personalmente la guerra. Todo lo más a la edad de sesenta años deberán estar de regreso y dar cuenta de todo lo que hayan visto al Consejo supremo, que estará encargado de velar porque no se introduzca ninguna novedad (XII, 951 b y sigts.).

11. Los descreídos. La intolerancia. Pero en la legislación que se refiere a los descreídos es donde mejor se señala el carácter autoritario e intolerante de esta Constitución. Quienquiera que en palabras o en actos haya cometido una impiedad será denunciado por los testigos, entregado al tribunal y condenado a penas de prisión variables. Los incrédulos no depravados serán encerrados durante cinco años por lo menos en un "sofronisterio", casa de arrepentimiento o de corrección, donde serán regularmente amonestados por los miembros del Consejo supremo. Si al término de la pena se juzga que han vuelto al buen sentido, serán liberados; en caso de nueva condena, ejecutados. En cuanto a los descreídos depravados o culpables de hechicería, serán metidos en una prisión aún más severa y después de su muerte su cadáver será lanzado sin sepultura fuera de las fronteras (X, 907 d, 909 b). Aquí no se puede evitar la evocación de la *Apología de Sócrates* ni dejar de preguntarse (como sugería Francis Macdonald Cornford) qué habría sido del Maestro si hubiera sido acusado de impiedad en la Ciudad de las Leyes [57]. A la luz de recientes experiencias comprendemos la vivacidad de las críticas que pudo suscitar esta intransigencia política fundada en lo Absoluto [58]. Léon Robin comparaba hace tiempo la política de Platón con la de Auguste Comte [59]. Se piensa en la Inquisición, se piensa en todos los regímenes totalitarios. La intolerancia es uno de los rasgos característicos del pensamiento de Platón envejecido, que sin embargo seguía recomendando un ideal de dulzura y de benevolencia [60], pero que sin duda veía en esa reacción desesperada el único medio de detener a las ciudades griegas en la pendiente por donde las veía deslizarse con un movimiento que él hubiera querido frenar a costa de ese inmenso esfuerzo de elaboración jurídica.



57 *Plato's Commonwealth*, en *The unwritten Philosophy*, Cambridge, 1950, págs. 66-67.

58 Véase más atrás, pág. 121, y cf. C. R. Popper, *The open Society*, 1945, 2ª ed., 1950. Véase la exposición de Émile Bréhier, *Revue Philosophique*, 1952, págs. 629-634; la de Richard Robinson en la *Philosophical Review* de octubre de 1951, pág. 487, "Dr. Popper's defense of democracy"; la de De Vries, *Antisthenes redivivus*, Amsterdam, 1952; la de R. Jordan, "The revolt against philosophy: The spell of Popper", en *The Return to Reason*, Chicago, 1953, pág. 259; la de John Wild, *Plato's modern Enemies and the theory of Natural Law*, Chicago, 1953; D. Loenen, *Totalitarisme bij Plato?*, Tijdscrift, 1953, nº 3, y sobre todo Ronald B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge, 1953. Véanse igualmente las comunicaciones al Congreso Budé de 1953 de Victor Goldschmidt, sobre "La dénonciation dans les Lois", y de Mlle. Tete, sobre "Le Totalitarisme des Lois", así como la tesis de esta última (a aparecer).

59 "Platon et la Science sociale" en *La pensée hellénique*, pág. 204.

60 Véase, por ejemplo, VII, 792 a.

12. El pesimismo. Otro rasgo característico es un pesimismo sobre el cual se ha insistido con justo título y contra el cual parece que a Platón le cueste cada vez más trabajo defenderse [61]. Los bienes más grandes de la humanidad le parecen manchados y sucios como por un mal hado (XI, 937 d), y "la parte de los males aventaja a la de los bienes", dice [62]. La lucha no es menos desigual por la presencia a nuestro lado de dioses y demonios, pero en sus manos el hombre (ya lo hemos visto) no es más que un fantoche que no merece casi que se lo tome en serio, aunque se le hayan impartido algunas migajas de verdad. Megilo protesta contra el desprecio que así rebaja a la especie humana. "¡Sea!", concede el ateniense vocero de Platón, que declara haberla menospreciado así tan sólo por comparación con Dios; "digamos más bien entonces, si tú quieres, que nuestra especie no carece en absoluto de valor, sino que a pesar de todo merece que nos tomemos un poco de trabajo por ella..."

Como cuando se trataba del alma del mundo, sólo con un último viraje escapa Platón al pesimismo absoluto. Así volvemos a encontrar constantemente la amargura sin aspereza de un anciano frustrado en sus más caras esperanzas, pero que no quiere creer que sea absolutamente imposible acercarse por lo menos a la realización de su ideal.

Ya hemos visto cómo la filosofía, en este último libro, se une a la religión popular, apoyando a ésta en la astro-

[61] Véase Festugière, *Contemplation et Vie contemplative*, págs. 445-447.

[62] 906 a. Cf. Teofrasto, *Metafísica*, VII, 25; IX, 116, traducción Tricot, págs. 26 y 42; y véase nuestro ensayo sobre *Un cauchemar de Platon*. Véanse más atrás, págs. 132, 156 y 188; cf. L. Robin, "Place de la Physique" *(La pensée hellénique...)*, *passim;* y M. Guéroult, *Le Dixième Livre des Lois*, "R. E. G.", 1924, pág. 55 y sigts.



nomía, de manera tal que se corre el peligro de volcarse rápidamente en la astrología. La demonología que ya antes se esbozaba ocupa un lugar que en adelante no cesará de crecer.

Falta por subrayar el muy particular valor que entonces se daba a la noción de número; vamos ahora a examinar el papel que representa en la última filosofía de Platón.

## Capítulo III

# LAS DOCTRINAS NO ESCRITAS

1. Estado de la cuestión. En el libro IV de la *Física* (209 b, 10-15), tratando del lugar, se refiere Aristóteles a lo que Platón dice de la extensión en el *Timeo*, y confronta lo que su maestro dijo en ese diálogo de lo "Participante" [1] con lo que dijo "en lo que llamamos las Doctrinas no escritas", donde al parecer utilizaba una terminología diferente. Esta alusión a doctrinas no escritas de Platón picó la curiosidad de los eruditos. Va a unirse a una divertida anécdota transmitida por Aristógenes, uno de los discípulos de Aristóteles, que nos cuenta la desilusión de los oyentes que acudieron a escuchar un curso de Platón sobre el Bien, al oírlo desarrollar consideraciones matemáticas para llegar, al fin, a la conclusión de que "es el Uno lo que es el Bien" [2]. Se ha pensado

[1] τὸ μεταληπτικόν. Aristóteles designa con ese nombre lo que Platón llama "el Receptáculo", es decir, el campo del devenir, que equivocadamente asimila con su propio concepto de la materia. Véase más atrás pág. 168.

[2] καὶ τὸ πέρας ὅτι ἀγαθὸν ἔστιν ἕν *Elementos de Armonía*, II, 30. Cf. Robin, *Théorie platonicienne des Idées et des Nombres*, París, 1908; n. 453, pág. 506 y pequeña nota 2; Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951, pág. 147 y sigts. y 221-244. Igualmente se puede traducir, con este último autor, "que hay un Bien único". La palabra que traducimos por "curso" es la palabra "akróasis", que también puede entenderse, ya de una, ya de varias lecciones.

que ahí estaría el elemento principal de esas doctrinas [3], que se han tratado de completar con ayuda de diversas indicaciones dadas por Aristóteles con relación a las teorías platónicas de que no se hace mención en los diálogos.

En el curso de este siglo sabias indagaciones y discusiones numerosas han recaído sobre los problemas que plantea esta última enseñanza oral del viejo Platón. En 1900, Gaston Milhaud las había abordado en su libro sobre los *Philosophes Géomètres de la Grèce*. En 1908, en una tesis que ya es clásica, Léon Robin estudiaba *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, utilizando exclusivamente los textos del Estagirita, como si no hubiese llegado hasta nosotros ninguna obra de Platón. En su libro sobre *Platón*, aparecido en 1935, consagraba un capítulo a comparar esas doctrinas con las que conocemos por otro lado (pág. 140 y sigts). Por su parte, Sir David Ross se ocupó de la cuestión en su docto comentario de la *Metafísica de Aristóteles* en 1924, llegando a resultados diferentes sobre ciertos puntos de detalle [5]. Más recientemente, un autor norteamericano, H. Cherniss, denunciando la incomprensión de que a menudo da pruebas Aristóteles con respecto a

[3] El comentarista Simplicio (453, 25) identifica el tema de esas conferencias y las "doctrinas no escritas". En la *Metafísica*, Libro N, capítulo IV, 1091 b 13, escribe Aristóteles que "entre los partidarios de las substancias inmóviles algunos creen que lo Uno en sí es idéntico al Bien en sí, aun pensando que el más primitivamente substancial de los dos términos es el Uno" (Trad. Tricot, 1933, pág. 285). Se encuentran alusiones análogas en el Libro A de la *Metafísica*, 988 b 11, así como en la *Ética a Eudemo*, 1218 a 15, sobre el carácter bueno de la Unidad como tal.

[4] Véase igualmente los excelentes *Études* del mismo autor sobre *La Signification et la Place de la Physique dans la philosophie de Platon* (ya citados, pág. 165).

[5] *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924. Cf. el estudio de MLLE. C. J. DE VOGEL, *La Dernière Phase du Platonisme et l'interprétation de M. Robin*, "Studia Vollgraff", Amsterdam, 1948.



su maestro, emprendió la tarea de subrayar el pequeño número de textos que menciona esa enseñanza oral, que él reduce a su más simple expresión. Según él, Platón se mantuvo apartado de sus discípulos, que estuvieron reducidos, como nosotros, al estudio de sus diálogos. Así se explicarían ciertos contrasentidos de Aristóteles y la rareza de las doctrinas que atribuye a su maestro [6].

Haciendo el balance de todas esas indagaciones en un libro reciente [7], notable por su claridad, su vigor y su precisión, Sir David Ross llega a conclusiones muy verosímiles, que en cierta medida vuelven al punto de vista de Robin y que seguiremos aquí en términos generales.

Es extraordinariamente poco verosímil que Platón, quien, como hemos visto, recalcó repetidas veces la superioridad de la palabra viva sobre la letra escrita, haya renunciado en sus últimos años a toda enseñanza oral; en cambio, es absolutamente normal que haya hecho un lugar en sus lecciones a los problemas metafísicos de que no tratan las *Leyes*. Además Aristóteles, que cita de buen grado los diálogos cuando los utiliza, se refiere varias veces a Platón sin otras precisiones; es probable que en casos semejantes piense en las doctrinas orales.

¿En qué consisten, pues, esas últimas teorías platónicas? La dificultad, para quien quiere precisarlas, reside en que Aristóteles, al discutirlas, las mezcla constantemente con las opiniones diferentes de otros dos discípulos de Platón, Espeusipo y Jenócrates, así como con otros conceptos

[6] H. CHERNIS, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, 1945. Véase igualmente, del mismo autor, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, 1944. Véase el artículo de L. DEWAELE en la "Revue Philosophique" de julio de 1951, pág. 448, y las críticas de MLLE. DE VOGEL en *Mnemosyne*, 1949, *Problems concerning later Platonism* (S. IV, vol. II, págs. 197-216 y 299-318). Véase también el examen crítico muy claro de E. DE STRYCKER, *Aristote critique de Platon*, en "l'Antiquité classique", t. XVIII, 1949, fasc. I, págs. 95-107.

[7] Véase pág. 17 n. 24.

seguramente mantenidos en la Escuela, pero no exactamente platónicos.

2. Las Ideas de los objetos artificiales. Hay un primer punto sobre el cual Aristóteles, criticando la teoría de las Ideas (*Metafísica*, 990 b 8), nos da informaciones que no corresponden a lo que hemos aprendido en los diálogos, induciéndonos así a preguntarnos si el viejo Platón no había excluído del mundo de las Ideas a ciertos elementos que anteriormente había admitido en él.

Como recordamos, Platón en el *Cratilo* tomó como ejemplo de Idea la de la naveta [8]; en otras partes citaba la de otros objetos materiales, por ejemplo la del lecho y la mesa en la *República* [9]. Ahora bien, Aristóteles declara que: "Nosotros (los platónicos) no reconocemos Formas de cosas tales como una casa o un anillo" (*Metafísica*, 991 b 6), y aprueba que Platón hubiese dicho que "las Formas son [exactamente] tan numerosas como las [especies de] cosas que existen por naturaleza" (*Metafísica*, 1070 a 18). Por otra parte, Proclo nos ha transmitido una definición de la Idea anotada por Jenócrates de acuerdo a Platón: "una causa ejemplar, separable y divina, de cosas que en todo tiempo están constituídas de conformidad con la naturaleza" (*Comentario del Parménides*, 691). Por eso ciertos autores pensaron que Platón había modificado su doctrina sobre este punto en los últimos años de su vida [10]. Otros, al contrario, estiman que Platón, que aun en las *Leyes* (890 d) pone al arte en el mismo plano que la naturaleza, no pudo colocar en un nivel inferior, negándoles que se inspirasen en una Idea, nada más que a las artes de imitación; el lecho pintado

[8] Véase más atrás, pág. 91.
[9] L. X, pág. 597; véase pág. 93 y nota 34.
[10] Zeller, *Philosophie der Griechen*, II, I[4], 703, 947; Gomperez, *Les Penseurs de la Grèce* [hay versión castellana], II, 680; Jackson, *Plato's later Theory of Ideas* ("Journal of Philology", XI, 1882, pág. 323, n. 1).



(dice en el X libro de la *República*, 596 b, 598 d) está un grado más lejos de la Idea que el lecho manufacturado; igualmente en el *Sofista* (265-266) las imitaciones del arte no son más que sombras de los productos que imitan. Así, pues, al hablar de cosas que existen por naturaleza, Platón debe de haber pensado más en los principios de una sana división natural, tal como los establece en el *Fedro* (255 e) y en el *Político* (263 ab), que en una oposición general de la naturaleza a las artes y a los oficios; y la primera afirmación de Aristóteles no se aplicaría al mismo Platón, sino a ciertos discípulos suyos que llevaron más lejos que él el rigor con respecto a todas las formas de arte sin excepciones [11].

3. Papel y génesis de los Números ideales. Hasta aquí no tenemos, por lo tanto, nada muy claro que sacar de las indicaciones que nos suministra Aristóteles sobre la teoría de las Ideas; no sucede lo mismo con lo que sigue. Aristóteles insiste en el papel intermediario entre las Ideas y las cosas sensibles que Platón atribuye a los seres matemáticos (*Metafísica*, 989 b 14); ya nuestro estudio de la *República* nos había conducido en esa dirección. Agrega que, como los pitagóricos, Platón admite que los números son la causa de la substancia de los demás seres

[11] Robin, *Théorie platonicienne*, pág. 174 y sigts., y nota pág. 175; Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, págs. 235-260; Ross, *Plato's Theory of Ideas*, pág. 170 y sigts. Véase también una buena discusión en V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle*, 1940, pág. 69 y sigts. Hay que agregar que en 990 b 8, criticando los argumentos sobre los cuales se funda la teoría de las Ideas, Aristóteles pretende que algunos de ellos llevan a reconocer formas "de cosas de las que nosotros (los platónicos) pensamos que no existen Formas"; por ejemplo, cosas que no son substancias (lo cual, según los Comentarios de Alejandro, volvería a conducir al caso precedente, es decir, a la negación de Ideas de las obras de Arte). Sin embargo, es cierto que en los Diálogos se hallan numerosos ejemplos de Ideas que no se refieren a substancias, sino, por ejemplo, a valores.

y que nacen por participación de lo Grande y de lo Pequeño en el Uno. ¿Qué hay que entender por eso?

Ya en el *Fedón*, Platón explicaba que el número 2 no es lo que es sino por participación en la Idea de dualidad. Igualmente el 3 participa en la Idea de tríada, el 4 en la Idea de tétrada, etc. Se trata de explicar la génesis de esas Ideas de los números o, como también suele decirse, la de esos Números ideales. En la *Física* (III, 206 b 32) indica Aristóteles, por otra parte, que la serie de números contemplada por Platón se detiene en la década, es decir, en la Idea del número 10, que corresponde a la célebre tetractis de los pitagóricos (véase más atrás, pág. 37), la suma de la unidad y de los números 2, 3 y 4, a la cual se llegó a dar una significación simbólica muy rica [12]. En cuanto al número 1, los Antiguos, que ignoran el cero, estiman que no es un número, sino la fuente y el principio de los números. La formación de los números debe, pues, explicarse a partir del Uno por una parte, y, por otra parte, a partir del principio que Platón llama ora "el Grande y el Pequeño" [13], ora el "Grande y Pequeño", noción que nos es preciso tratar de interpretar en este

[12] Se extendía, por una parte, a las dimensiones del mundo sensible, y por otra parte a las funciones principales del espíritu, de manera que dar razón de su génesis era dar razón de la del mundo y el espíritu.

[13] Por ejemplo, *Física*, III, 203 a 15: "Para Platón hay dos infinitos: el Grande y el Pequeño." Igualmente en III, 206 b 27, Aristóteles señala que Platón distinguió dos infinitos, puesto que el infinito parece, por una parte, traspasar todo aumento posible y, por otra parte, sucede lo mismo en el sentido de la reducción. Le reprocha al mismo tiempo que no utilice esos dos infinitos en su serie de números, que se detenga, como hemos visto, hacia la base de la unidad y hacia lo alto en el número 10. Otro discípulo de Platón, Hermodoro, en un texto citado por el comentarista Simplicio, escribe: "Las cosas de que hablamos como tolerando las relaciones de lo grande a lo pequeño, toleran también el «más o menos», de manera que pueden ir hasta el infinito en la dirección de lo «aun más grande» o de lo «aun más pequeño»." (Comentario a la *Física*, 247.)



momento y que no es otra que el principio del infinito.

Taylor, por otra parte, creyó reconocer ahí una alusión a un método matemático destinado a determinar el valor de los irracionales por aproximaciones convergentes hacia un límite [14]; pero son los números racionales los que Platón quiere formar, y es mucho más verosímil que debamos simplemente colocarnos en la perspectiva del *Filebo*, cuya prolongación, en cierta forma, tenemos aquí. Platón mostró en él cómo en todo lo que existe en el universo se oponen el Uno, el límite y el infinito, e intervienen el más y el menos (16 cd, 23 c á 26 c): más caliente y más frío, más seco y más húmedo, más abundante y menos abundante, más rápido y más lento, más grande y más pequeño, mucho y poco (25 c) [15]. Todo lo que admite las determinaciones del número y de la medida tiene relación con el límite, mientras que el más y el menos dependen del infinito. Esto tendería a demostrar (como advierte Sir David Ross) [16] que allí donde el Estagirita ve dos infinitos, el Grande y el Pequeño, no habría para Platón más que dos aspectos de la pluralidad indefinida, cuyo papel no sería tan sólo (siguiendo la expresión aristotélica) doblar, sino de manera más general pluralizar.

Otro nombre empleado para designar ese mismo principio parece haber sido la Díada indefinida, es decir, la dualidad indeterminada [17]. Sigue tratándose de la pluralidad, de la multiplicidad ilimitada que se opone a la

[14] A. E. Taylor, "Forms and Number: A Study in Platonic Metaphysics", recogido en *Philosophical Studies*, Londres, 1934, pág. 91.

[15] Cf. P. Kucharski, *La Musique et la Conception du réel dans le Philèbe*, "Revue Philosophique", 1951, pág. 39. N. I. Boussoulas, *L'Etre et la Conception des Mixtes dans le Philèbe*, París, 1952.

[16] *Theory of Ideas*, pág. 203. Cf. van der Wielen, *De Ideegetallen van Plato*, 1941.

[17] D. Ross, *Theory of Ideas*, págs. 184-185; Robin, *Théorie platonicienne*, págs. 641-654.

determinación del Uno [18]. La oposición señalada en el *Filebo* aparece aquí en la base de la aritmética, y por ella en el principio del mundo. Los números nacen de ella por un mecanismo diferente del que intervenía en el *Parménides* (143 a-144 a), por un mecanismo que muchos se han esforzado por precisar de acuerdo a las indicaciones de Aristóteles.

El número 2, o más bien la Idea del 2, es decir, la Díada ideal, nace de la igualación de lo Grande y de lo Pequeño de la díada indefinida; y la Idea del 4, la tétrada, nace de la acción de la dualidad ideal así producida sobre la misma díada indefinida. De la misma manera vemos aparecer el número 8 [19].

Más difícil es precisar cómo Platón construía los primeros números impares, el 3 y el 5; se piensa naturalmente en una adición de la unidad a los dos primeros números pares, pero la legitimidad del empleo de la adición en esta génesis es discutible, tanto más puesto que despojaría a la unidad de su papel formal. También se ha pensado en una "igualación" que interviniese a mitad de camino entre la formación del 2 y la del cuatro para formar el 3. Tras de lo cual la acción de la dualidad daría nacimiento inmediatamente al 6. La dificultad reside en que, en este caso, la serie de los números no es engendrada en su sucesión natural, como parece haber sido de acuerdo a ciertos textos de Aristóteles [20].

Stenzel propuso una génesis de los números que en principio estableció arbitrariamente y sin tener en cuenta las indicaciones de Aristóteles, un diagrama dicotómico del tipo de los que Platón emplea en las divisiones del

[18] En la *Metafísica* de ARISTÓTELES, la Díada platónica aparece como el principio del mal en el mundo (A 6, 988 a 14; cf. TEOFRASTO, *Metafísica*, IX, 11 a 27 y sigts.).

[19] ROBIN, *Théorie platonicienne*, pág. 445; cf. pág. 280 y sigts.

[20] Por ejemplo, 1080 a 33-35.



*Sofista* y del *Político* [21]. En cambio, Van der Wielen recurrió a un esquema que, inspirándose en el comentario que da Porfirio [22] del texto del *Filebo* mencionado más atrás (pág. 213) donde se habla del más y del menos, transporta sobre una recta cortada en dos por un límite móvil las relaciones de los números sucesivos a la unidad; así su determinación se precisa y tenemos la ventaja de hallar ahí (sin que tengamos, por otra parte, la menor seguridad de que Platón procedió de ese modo) la célebre figura de la *República*, que puede, en efecto, servir también de base a una explicación de los conceptos más generales del *Filebo* [23].

4. LAS MAGNITUDES IDEALES. Cosa curiosa: mientras que Aristóteles caracteriza en general la doctrina platónica por la distinción de los objetos sensibles, de las Ideas y de los seres intermediarios o matemáticos (por oposición a Espeusipo, que niega la existencia de las Ideas, y a Jenócrates, que las identifica con los seres matemáticos), hay varios pasajes en que menciona una cuarta clase de seres que (dice) vienen después de los números [24] o aun después de las Ideas [25]; cuarta clase cuya adición a las tres primeras verosímilmente fué tardía. Se trata de Ideas in-

[21] J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlín, 1ª ed., 1924. Algunas adiciones a la 2ª ed., 1933, tienen más en cuenta las indicaciones de Aristóteles. Ver también las modificaciones propuestas por O. BECKER, en *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik*, b I, 4, 1931, pág. 464, y la crítica de Ross, *ob. cit.*, pág. 194 y sigts., así como nuestros artículos en la "Revue des Études Grecques", 1935, pág. 198, y en la "Revue de Métaphysique", 1934, págs. 15-16.

[22] Según los *Comentarios de* SIMPLICIO a la *Física*, 453, 25-454, 7.

[23] Véanse en el libro ya citado de BOUSSOULAS los esquemas que se ve llevado a construir para interpretar los Diálogos, especialmente pág. 161.

[24] Véase pág. 997 b, 14 a 18; cf. ROBIN, *Théorie platonicienne*, págs. 286 y 468.

[25] P. 992 b, 1080 b, 1085 a.

feriores a las de los números y cuya esencia implica la extensión espacial; tal la Idea de la línea recta. Platón parece haber considerado, como principio material de esos objetos, aspectos de lo Grande y lo Pequeño; lo largo y lo corto para la recta, lo ancho y lo estrecho para la superficie, lo profundo y lo superficial para el volumen; y como principio formal: el 2 para la recta, el 3 para la superficie, el 4 para el volumen. La Idea de la línea es "la Díada en longitud", y, en efecto, 2 puntos determinan una línea recta; igualmente 3 puntos determinan una superficie y 4 un volumen [26]. Estos datos que sacamos del estudio de los textos aristotélicos pueden ser confrontados con una frase densa y bastante obscura del X libro de las *Leyes* (894 a), donde Platón explica que hay generación cuando el Principio, "habiendo recibido el primer acrecentamiento, pasó al cambio del segundo orden, y de este último al que lo avecina, y que llegado hasta las 3 dimensiones da lugar a sensación en los seres sensibles" [27]. Reconocemos ahí una reflexión sobre las tres dimensiones en sus relaciones con el problema del ser. Tiene su origen en la importancia atribuída en la *República* a la geometría del espacio. Aristóteles nos proporciona indicaciones suplementarias en un pasaje del tratado *Del alma* (pág. 404 b 18), que primero remite al *Timeo* y luego a "lo que titulamos *de la filosofía*". Aquí se trata, con toda verosimilitud, de lecciones de Platón, aunque uno de los escritos de juventud de Aristóteles haya llevado el mismo título. Allí se veía (nos dice) cómo el Viviente en sí, es decir, el mundo ideal, modelo del mundo real, está compuesto de la Idea del Uno unida a la longitud, la anchura y la profundidad primeras, y se encontraba igualmente allí una asimilación de la razón a la Unidad,

[26] P. 1043 a 34, así como 992 b, 1085 a, 1090 b, 20.
[27] Traducción ROBIN, edición de la Pléiade, t. II, pág. 1017.



de la ciencia (que va sin desviarse hasta una conclusión) a la dualidad; por un simbolismo análogo se ponía en relación la opinión que (observa Sir David Ross de acuerdo con los comentaristas antiguos) [28] va de un dato a una conclusión verdadera o falsa con el número 3, y por fin la sensación con el número 4, que es el del sólido, objeto de percepción.

De este modo tenemos una deducción general, a grandes líneas, no sólo del mundo sensible sino también del mundo espiritual [29].

5. RELACIÓN DE LAS IDEAS CON LOS NÚMEROS IDEALES Y CON LOS PRINCIPIOS. ¿Cuál es ahora la relación de las Ideas con los Números ideales? En general, Aristóteles parece hacer de todas las Ideas Números, pero algunos de sus textos son menos precisos [30], y los elementos de una respuesta más clara nos los suministra un pasaje de la *Metafísica* de Teofrasto, donde leemos que Platón, por su reducción de las cosas al Principio, "podría parecer que trataba de las otras cosas remitiéndolas a las Ideas y éstas a los Números, y elevándose de los Números al Principio" [31]. Así los Números ideales se intercalarían entre el primer Principio, el Uno, y la Díada, que les dan nacimiento, y las otras Ideas [32]. La conexión de tal Idea con tal Número parece depender del número de elementos inclusos en la esencia de la Idea en cuestión, como

[28] *Ob. cit.*, pág. 215; cf. TEOFRASTO, págs. 6 a 23.
[29] Sobre las fuentes pitagóricas de estas opiniones, cf. el estudio de J. E. RAVEN, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948.
[30] Por ejemplo, 1081 a 12.
[31] P. 6 b 12, traducción Tricot, pág. 16.
[32] Esta clasificación, propuesta por L. ROBIN en su tesis (págs. 450-468) y primero discutida por SIR DAVID ROSS en su edición de la *Metafísica* (t. I, pág. 66), fué adoptada por él en su libro sobre la *Théorie des Idées* (págs. 218, n. 1). Había sido sostenida por MLLE. C. J. DE VOGEL, *Studia Vollgraff*, págs. 165-178.

observa Ross, que deduce justamente que no se trata de la extravagante fantasía que de primera intención pudiera pensarse, sino de un esfuerzo para establecer una clasificación de las Ideas diferenciándolas según sean monádicas, diádicas, etc. "En esta teoría", prosigue, "Platón no hace más que llevar el esfuerzo de abstracción más lejos de lo que había hecho abstrayendo las Ideas de los objetos particulares dados por los sentidos" (pág. 220).

Se trata, en suma, de un esfuerzo por concebir y establecer una jerarquía de grandes tipos de organización, modelos de disposiciones, atemperando con la intervención de una parte de orden y de unidad la inestable confusión de lo múltiple; orden de base metafísica que se desarrolla en un mundo dimensional antes que la imitación se degrade en él en lo sensible, por una especie de caída en lo concreto que anuncia (como observó Léon Robin) la idea neoplatónica de una "procesión del ser" [33]. A la inversa, "el parecido de las cosas con las Ideas se explicaría como el parecido de las Ideas con los Números, por la aspiración del ser hacia la simplicidad y hacia la inteligibilidad más alta, y se probaría precisamente por la posibilidad de reducir las cualidades sensibles a las propiedades geométricas y aritméticas" (pág. 462). Así recorre el pensamiento en los dos sentidos una jerarquía de realidades que se escalonan y se ordenan según la multiplicidad esté en ellas más o menos dominada.

[33] *Théorie platonicienne*, pág. 598; cf. 585 y sigts.

# CONCLUSIÓN

No hemos podido dar aquí más que un resumen demasiado rápido de esta obra tan amplia, tan variada, tan recia, que domina y reduce a la unidad tantos problemas diversos, que sitúa al hombre en la ciudad y en el universo, que da un panorama de conjunto de todas las grandes cuestiones, muy primitiva a veces en ciertos aspectos, muy "moderna" a menudo, y en un grado tal que en muchos puntos tenemos la impresión de habernos quedado más atrás. Como decía Péguy (*Situation*, pág. 135), no vemos "que ningún hombre jamás, ni humanidad ninguna, en cierto sentido que es el bueno, pueda vanagloriarse inteligentemente de haber superado a Platón. Yo voy más lejos. Yo agrego que un hombre culto, verdaderamente culto, no comprende, no puede siquiera imaginar lo que podría querer decir exactamente el pretender haber superado a Platón". No es éste un sistema cerrado; es una búsqueda que se renueva y se hace más profunda sin cesar; propusimos ver en Sócrates, en Arquitas y en Eudoxo, a hombres cuyo encuentro señaló una etapa.

Pero la obra sigue siendo una, a pesar de las numerosas variaciones que hemos observado. ¡Y cuántas otras

corrientes de ideas fueron asimiladas e incluídas en una jerarquía dentro de ella! Desde los antiguos metafísicos a los sofistas, desde los retóricos a los médicos, desde los acústicos a los astrónomos cuyo pensamiento fué dominado y transpuesto. Política, retórica, erística, dialéctica y erótica fueron así sublimadas. Es la aspiración incesante al conocimiento de realidades inmateriales, de sus estructuras y de sus relaciones, a la exploración de un mundo ideal, a una reforma de la ciudad en función de ese saber; es la noción de la estructura armoniosa de un conjunto considerado en su totalidad e imponiéndose a sus elementos; es el concepto de un conocimiento autónomo por la iluminación directa; el sentido de la progresión de una reflexión orientada hacia lo verdadero, capaz de retirar progresivamente todos los obstáculos que se oponen a su marcha; es el valor atribuído a la intuición racional, al conocimiento matemático, pero también a las diversas formas del entusiasmo, que constituyen lo esencial del mensaje platónico, mucho más que las obras donde se expresa, por importantes que sean.

La doctrina de Platón se transformó aún después de su muerte. Su sobrino y sucesor Espeusipo considera que el Bien no es el origen y el principio de las cosas, sino el término de una evolución. Abandona las Ideas y las reemplaza por los Números. Por otra parte, el sistema de Aristóteles entero nace de un platonismo reformado. La manera de comprender a Platón no cesó de cambiar; pronto la Nueva Academia vió en él sólo a un escéptico, pero los neoplatónicos volvieron a hallar el sentido metafísico y prolongaron las especulaciones del *Parménides*[1]. Filón de Alejandría pone al platonismo en relación

[1] Véase más atrás, pág. 140, nota 17 y cf. el estudio de MLLE. C. J. DE VOGEL en la revista "Mind" de enero de 1953, págs. 43-64 *(On the Neo-platonic Character of platonism and the platonic character of neo-platonism).*



con la Biblia[2]; más adelante los teólogos copiaron muchas cosas del platonismo. En particular, San Agustín traduce la revelación de Moisés en lenguaje platónico: "Yo soy el que soy", "como si, en comparación con el que es verdaderamente porque es inmutable, lo que ha sido hecho mutable no fuese"[3].

No es menos señalada su influencia en las teologías judías y musulmanas: Dios es la esencia inmutable, la fuente del ser, y el mundo es el espejo de Dios.

Inspirando a las Escuelas de Chartres y de Oxford, gracias al comentario del *Timeo* hecho por Calcidio, el platonismo domina la filosofía de la alta Edad Media y el Renacimiento del siglo XII, así como las filosofías agustinianas del XIII y del XIV[4].

El Renacimiento ve cómo se suceden ediciones y traducciones: la de Marsilio Ficino en 1483, la de Aldo Manucio en 1513, la de Henri Estienne en 1578. Ciertos

[2] He aquí, entre otros muchos, un texto característico tomado de su tratado de la *Creación del Mundo según Moisés*, 2: "El gran Moisés, estimando que lo que escapa al devenir es completamente diferente de lo visible, porque todo lo que es sensible, estando sumergido en el devenir (ἐν γενέσει) y en los cambios, no es jamás lo mismo, consideró lo que es invisible e inteligible como hermano y pariente de lo que es eterno, y dió a lo sensible el nombre de génesis (γὲνεσιν), que le conviene muy bien." Explica luego cómo Dios comenzó por formar un mundo inteligible para servir de modelo al mundo sensible, que debe contener tantas especies sensibles como el otro contiene inteligibles.

[3] *La Ciudad de Dios*, VIII, a, apud Gilson, *Thomisme*, pág. 121.

[4] Sobre el platonismo medieval ver el informe de M. DE GANDILLAC al Congreso Budé de 1953, y cf. los trabajos de H. KLIBANSKI, *The Continuity of the platonic tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus platonicum Medii Aevi* (Institut Warburg, Londres, 1ª ed., 1939, reimpresión 1950). El Corpus platónico de la Edad Media comprende actualmente dos series: "Platón latino" y "Platón árabe", donde apareció recientemente una traducción de la paráfrasis del *Timeo* hecha por Galeno.

aspectos del platonismo se desarrollan en la Academia Florentina[5], mientras algunos otros inspiran la obra de Galileo[6].

Las grandes filosofías clásicas del siglo XVII se nutren en el platonismo[7] y el criticismo del siglo XVIII es una transposición de éste. En el siglo XIX se suceden condenas y resurgimientos. Y, por fin, en nuestros días el platonismo sigue siendo una de las dominantes del pensamiento contemporáneo; ya se trate de la interpretación de la física, del alcance de las matemáticas, de la filosofía del espíritu, de la teoría de los valores, de las experiencias sociales más arriesgadas, de ciertos aspectos recientes de la biología, de ciertas formas de fenomenología o de otras escuelas contemporáneas de filosofía[8], y también de la obra de un novelista como Charles Morgan. El platonismo, por otra parte, atrajo a menudo a poetas y artistas que (es preciso decirlo) muchas veces lo comprendieron mal[9]. ¡Mas qué bella antología de poemas platónicos se

[5] Véanse las tesis de ANDRÉ CHASTEL (a aparecer) sobre *L'Art florentin et l'Humanisme platonicien (Art Platonica)*, y cf. un artículo de E. SOURIAU afirmando que hay que situar a Ghiberti, a Botticelli y a Miguel Ángel en la historia del platonismo *(Art et Philosophie,* "Revue Philosophique", 1954, pág. 17).

[6] Véase A. KOYRÉ, *Galileo and Plato,* "Journal of the History of Ideas", IV, 4, octubre de 1943, págs. 400-428. Cf. del mismo autor: *Galileo and the scientific revolution of the XVIIth Century* ("Philosophical Review", julio de 1943). Véase igualmente CASSIRER, *Galilee e Platonism* en "Mélanges Sarton" (Nueva York, 1944).

[7] Véanse en los *Écrits philosophiques* de LÉON BRUNSCHVICG, t. I, París, 1951, los dos ensayos titulados: *Platon et Descartes* (pág. 81) y *Le Platonisme de Spinoza* (pág. 139).

[8] Muy característicos de la gran influencia que ejerce el pensamiento de Platón sobre muchos filósofos contemporáneos, son los numerosos análisis que le consagra JEAN WAHL en su reciente *Traité de Métaphysique* (1953).

[9] Véase E. PANOFSKY, *Idea,* Leipzig-Berlín, 1924, edición italiana, 1953.



podría hacer, del Renacimiento a Wordsworth, a Baudelaire, a Mallarmé o a Valéry!

En todos los dominios del pensamiento y de la vida hallamos en acción inspiraciones platónicas, cuya fecundidad está lejos de encontrarse agotada.

# BIBLIOGRAFÍA

Se hallarán referencias útiles a las principales publicaciones relativas a Platón *hasta 1926* en la obra de F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, *Die Philosophie des Altertums*, 12ª ed. revisada por Karl Praechter, Berlín, 1926; Apéndice, págs. 65 a 100.

Para las publicaciones *posteriores a 1918*, véase nuestro informe sobre "l'État présent des études platoniciennes", presentado en el Congreso de Estrasburgo de la Asociación Guillaume Budé, el 12 de abril de 1938 ("Actas del Congreso", París, 1939, págs. 213-232), reproducido y completado en nuestros *Études sur la Fabulation platonicienne*, París, 1947. Introducción, págs. 3 a 25.

Para las publicaciones *más recientes* ver nuestro artículo "Où en sont les recherches sur le Platonisme?", en *L'Information littéraire* de noviembre-diciembre de 1952, 4º año, nº 5, págs. 194-198, y nuestro informe al Congreso de la Asociación Guillaume Budé de Tours y Poitiers, septiembre de 1953, "Actas del Congreso", 1954, págs. 149-169[1].

Véanse igualmente:

M. F. Sciacca, *Platone* (Guide Bibliografiche), II, Filosofía nº 5; Milán, "Vita e Pensiero", 1945, 58 págs.

O. Gigon, *Platon (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie)*, publicado por I. M. Bochenski, Friburgo, Edit. Francke, Berna.

Véanse igualmente las indicaciones bibliográficas dadas por Léon Robin en las dos obras siguientes: *Platon*, París, Alcan,

1 Se hallarán también numerosas referencias en el artículo de A. Capizzi, "Studi su Platone, dal 1940 ad oggi", *Rassegna di Filosofia* (II, 3 y 4, 1953).

1935, págs. 339-346, y *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique,* París, Albin Michel, "*L'Evolution de l'Humanité*", t. XIII, 4ª ed., 1948, págs. 470-476.

Se hallará, por fin, una bibliografía sumaria pero útil en la obra de MLLE. C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy,* t. I, Leiden, Brill, 1950, págs. 304-307.

*En lo que se refiere a los textos,* será lo más cómodo consultar la edición de la Colección Guillaume Budé, publicada en 13 tomos, a partir de 1920, y a la que actualmente sólo falta el final de las *Leyes* y el *Epínomis,* que deben aparecer muy pronto.

El texto ha sido también muy bien editado en la Biblioteca de Oxford, en 6 volúmenes, por JOHN BURNET, a partir de 1905. Señalemos particularmente la edición de la *República,* que fué publicada en un formato más grande que la hace especialmente agradable para leer.

Mencionemos igualmente la cómoda edición de la Colección Loeb.

También se puede utilizar la antigua edición Hermann, publicada en 6 volúmenes, de 1851 a 1853, en la Biblioteca Teubner.

Las mejores ediciones parciales están indicadas por Léon Robin en su libro sobre *La Pensée grecque,* 4ª ed., 1948, pág. 470.

Se hallarán los más importantes textos platónicos elegidos y puestos en orden siguiendo un plan lógico, en el capítulo IX de la obra de MLLE. C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy, a collection of texts,* vol. I, *Thales to Plato,* Leiden, 1950 (págs. 170-299).

De manera análoga, R. MONDOLFO eligió y puso en orden cierto número de textos platónicos que tradujo sucesivamente: primero al italiano *(Il pensiero antico;* 1ª ed., Milán, 1929, págs. 173 a 241; 2ª ed., Florencia, 1950, págs. 199-277), luego al español *(El Pensamiento Antiguo,* t. I ["Biblioteca Filosófica" de Editorial Losada S. A.], Buenos Aires, 1942, págs. 199-275). [Hay varias ediciones posteriores; la última, 1952.]



*En lo que se refiere a las traducciones* hay que mencionar primero la de la Colección Guillaume Budé, cuyas características difieren de un diálogo al otro en razón del número de colaboradores; tiene el mérito de estar acompañada del texto. La obra completa de Platón fué traducida por LÉON ROBIN con la colaboración de JOSEPH MOREAU para el *Parménides* y el *Timeo,* en dos volúmenes de la Biblioteca de la Pléiade, 1940-1942. Existe también una traducción completa en 8 volúmenes, hecha por CHAMBRY y BACOU, en la Colección Garnier.

Señalemos asimismo la traducción, más antigua, de VICTOR COUSIN (1822-1840) y la de SAISSET y CHAUVET, que refundieron en la Biblioteca Charpentier las traducciones anteriores de DACIER y GROU, 1869 y sigts.

Se puede seguir consultando la traducción latina de MARSILIO FICINO, el gran erudito del Renacimiento.

Existen también buenas traducciones en inglés, en particular la de B. JOWETT [2], y más recientemente, en la Colección Loeb, que como la Colección Budé tiene la ventaja de presentar el texto y la traducción, el uno al lado de la otra. Debemos señalar las traducciones comentadas, hechas por F. M. CORNFORD, por una parte del *Teeteto* y del *Sofista (Plato's Theory of Knowledge,* 1935), y por otra parte del *Timeo (Plato's Cosmology,* 1937). Esta última obra completa y corrige el importante comentario de A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus,* 1928.

Para el alemán, mencionemos la antigua traducción de SCHLEIERMACHER y la de O. APELT.

*Para los comentarios antiguos* remitimos a las indicaciones dadas por LÉON ROBIN en su *Pensée antique,* pág. 471. Para el resumen de la filosofía platónica compuesto en la antigüedad por el filósofo ALBINOS, nos remitiremos a la edición de su *Epítome,* publicada en 1945 por PIERRE LOUIS.

*L'Histoire du texte de Platon* fué el tema de una obra útil de HENRI ALLINE, publicada en la Biblioteca de la Escuela de Altos Estudios en 1915 (Ciencias históricas y filológicas,

[2] Una 4ª ed., revisada por D. J. ALLAN y H. E. DALE, fué publicada en 1953.

fasc. 218). Existe, por fin, un *Lexicon Platonicum* siempre utilizable, aunque incompleto, compuesto por F. AST, 3 volúmenes, 1835-1838, reimpresos en 1908.

*Obras generales sobre Platón:*

*Entre las obras ya antiguas* podemos todavía consultar:

ALFRED FOUILLÉE, *La philosophie de Platon*, 1ª ed., 1869; 2ª ed., 1888-89. [Hay versión castellana: *La filosofía de Platón*, trad. de Edmundo González-Blanco, Ed. La España Moderna, Madrid, s. f.]

En inglés, señalemos la obra, un poco envejecida pero clásica, de GEORGE GROTE, *Plato and the other companions of Socrate*, 1865, 3ª ed., 1875; W. LUTOSLAVSKI, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, 1897; 2ª ed., 1905; el hermoso librito del ensayista WALTER PATER, *Plato and Platonism*, 1909 (traducción francesa: *Platon et le Platonisme*, París, 1923). [Hay versión castellana: *Platón y el platonismo*, trad. de Vicente P. Quintero, Ed. Emecé, Buenos Aires, 1946.] y por fin JOHN BURNET, *Platonism*, California, 1928.

En alemán, dos obras sobre la evolución del pensamiento platónico: FRANZ SUSEMIHL, *Die Genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie* (1855-1860); HANS RAEDER, *Platons Philosophische Entwicklung*, 1905, y por fin la obra donde se hallará la interpretación neo-kantiana de la teoría platónica de las ideas: PAUL NATORP, *Platos Ideenlehre*, 1903, 2ª ed., 1921.

Señalemos también el volumen de la gran historia de la filosofía griega de Zeller consagrado a Sócrates y a Platón: EDUARD ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, 2ª parte, 1ª sección; 5ª edición, 1922. (Existe una traducción en inglés). [De la magnífica edición italiana, hecha por RODOLFO MONDOLFO, sólo han aparecido hasta la fecha dos volúmenes correspondientes a los presocráticos, "La Nuova Italia", Firenze, 1938.]

*Entre las obras más recientes* señalemos un elegante esbozo de ALEXANDER KOYRÉ, *Introduction à la lecture de Platon*, 1945. (Existe una edición inglesa titulada *Discovering Plato.)*



Se consultará con utilidad la obra de RENÉ SCHAERER titulada *La Question platonicienne*, Neuchâtel y París, 1938. Señalemos también, del mismo autor: *Dieu, l'Homme et la Vie d'après Platon*, Neuchâtel, 1944. También se podrá leer *Idées*, de ALAIN (1947).

Recordemos el provecho que se sacará volviendo a leer los capítulos consagrados a Platón en las principales Historias de la Filosofía, especialmente:

LÉON ROBIN, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, nueva edición, 1948, Libro III, cap. IV, págs. 210-287. [Hay versión castellana: *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, trad. de J. Xirau Palau, Editorial Cervantes, Barcelona, 1926.]

ÉMILE BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, 1ª edición, 1926, t. I, cap. III, págs. 96 a 167. [Hay versión castellana: *Historia de la Filosofía*, trad. de Demetrio Náñez y prólogo de José Ortega y Gasset; Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1942. Hay reediciones posteriores.]

ALBERT RIVAUD, *Histoire de la Philosophie*, 1948, t. I, págs. 161-225.

Se hallarán asimismo indicaciones útiles en las obras de LÉON BRUNSCHVICG, *Actualité des Problèmes platoniciens* (Ediciones Hermann, 1936), *Les Étapes de la Philosophie mathématique*, 2ª ed., 1922 [hay versión castellana: *Las etapas de la filosofía matemática*, trad. de Cora Ratto de Sadoski, Editorial Lautaro, Buenos Aires, 1945], y *Le Progrès de la Conscience dans la philosophie occidentale*, 2ª ed., 1953.

Sobre los antecedentes del platonismo ver nuestro *Essai sur la Formation de la Pensée grecque, Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, 2ª ed., París, 1949.

Los principales *trabajos de conjunto* a consultar son los siguientes: LÉON ROBIN, *Platon*, París, 1935 (P. U. F., "Grands Philosophes"); *La Pensée hellénique des origines à Épicure*, París, 1942, págs. 177 a 368. A. DIÈS, *Autour de Platon*, 2 vols., París, 1926; V. BROCHARD, *Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne*, nueva edición, 1926 págs. 46 a 220. [Siete de los trabajos de Brochard han

sido vertidos al castellano: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, trad. de León Ostrov, "Biblioteca Filosófica" de Editorial Losada, Buenos Aires, 1940. Incluye el volumen: "La obra de Sócrates"; "Los mitos en la filosofía de Platón"; "Sobre el *Banquete* de Platón"; "El devenir en la filosofía de Platón"; "La teoría platónica de la participación según el *Parménides* y el *Sofista;* "Las *leyes* de Platón y la teoría de las ideas"; y "La moral de Platón".]

A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*, París, 1936 [3].

RAYMOND SIMETERRE, *Introduction à l'Étude de Platon*, París, 1948.

J. MOREAU, *Construction de l'Idéalisme platonicien*, París, 1939; *Réalisme et Idéalisme chez Platon*, París, 1951.

V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon; Structure et Méthode dialectique*, París, 1947; *Le Paradigme dans la Dialectique platonicienne*, París, 1947; *La Religion de Platon*, París, 1949.

*Entre las obras en lenguas extranjeras* señalemos:

En inglés:

PAUL SHOREY, *What Plato said*, 1953.

G. M. A. GRUBE, *Plato's Thought*, 1935.

A. E. TAYLOR, *Plato, the Man and his Work*, 4ª ed., 1937.

W. JAEGER, *Paideïa, the ideal of Greek culture*, 1947, t. II y t. III. [Hay versión castellana: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, t. I, trad. de Joaquín Xirau (1942), t. II, de Wenceslao Roces (1944) y t. III, del mismo Roces (1945). Fondo de Cultura Económica, México. Hay reediciones posteriores.]

A. D. WINSPEAR, *The Genesis of Plato's Thought*, Nueva York, 1940.

G. C. FIELD, *The Philosophy of Plato*, Londres, 1949, 1951.

JOHN WILD, *Plato's Theory of Man*, Harvard, 1948.

[3] También se hallarán importantes indicaciones sobre Platón, dispersas en los estudios del mismo autor sobre *La Révélation d'Hermès trismégiste*, sobre todo en los tomos II (1949), III (1953) y IV (1954).



En italiano:

L. STEFANINI, *Platone*, 2ª ed., Padua, 1949.

En alemán:

U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, 2 vol., Berlín, 1920.

C. RITTER, *Platon*, 2 vol., 1910, 1923, y *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, 1934.

P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, 2 vol., t. I, *Eidos, Paideia, Dialogos*, Berlín, Leipzig, 1928; 2ª ed. aumentada, 1954, t. II; *Philosophische Schriften*, 1928-1930.

E. HOFFMANN, *Platon*, Zürich, 1950.

G. J. DE VRIES, *Plato*, Assen, 1952 (en holandés). [Un extenso ensayo de P. NATORP, incluído en la serie *Grosse Denker*. Herausgegeben von E. von Aster, Verlag Quelle & Meyer, Leipzig, ha sido vertido al castellano, y publicado, sin nombre de traductor en *Los Grandes Pensadores*, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1938, pág. 157-256.]

*Obras sobre los Mitos*:

L. COUTURAT, *De Platonicis Mythis*, París, 1896.

V. BROCHARD, *Les Mythes dans la Philosophie de Platon*, Année Philosophique, t. XI, págs. 1 a 13 *(Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 2ª ed., 1926, pág. 46).

PERCEVAL FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, París, 1930.

PIERRE BOYANCÉ, *Le Culte des Muses chez les Philosophes grecs, Études d'histoire et de psychologie religieuses*, París, 1937.

PIERRE LOUIS, *Les Métaphores de Platon*, París, 1945.

PIERRE-MAXIME SCHUHL, *La Fabulation platonicienne*, París, 1947.

P. GRENET, *Origines de l'Analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, París, 1948.

G. J. DE VRIES, *Spel bij Plato*, Amsterdam, 1949.

A. DE MARIGNAC, *Imagination et Dialectique*, París, 1951.

J. SULLIGER, *Platon et le Problème de la communication de la philosophie*, "Studia Philosophica", vol. XI, pág. 153, Basilea, 1951.

*Teoría de las Ideas y Dialéctica:*

V. BROCHARD, *De l'Erreur* (1879) y *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1926, *passim*.

G. RODIER, *Les Mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon*, 1902 ("Archiv für Geschichte der Philosophie", t. XV y *Études de Philosophie Grecque*, 1926, pág. 37.)

*Sur l'Évolution de la Dialectique de Platon* ("Année philosophique", 1905, y *Études de Philosophie grecque*, pág. 49.)

L. ROBIN, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres*, París, 1908.

J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, 2ª ed., 1931.

J. STENZEL, *Zahl und Gestalt*, 1ª ed., 1924; 2ª ed., 1933 [4].

PIERRE LACHIÈZE-REY, *Réflexions sur la Théorie platonicienne de l'Idée*, "Revue Philosophique", 1936.

J. MOREAU, *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, París, 1939.

W. VAN DER WIELEN, *De Ideegetallen van Plato*, 1941.

R. ROBINSON, *Plato's earlier Dialectic*, 1941, 2ª ed., 1953 (Oxford).

BRICE PARAIN, *Le Logos platonicien*, París, 1942.

V. GOLDSCHMIDT, *Le Rôle du Paradigme dans la Dialectique platonicienne*, París, 1947.

P. KUCHARSKI, *Les Chemins du Savoir dans les derniers dialogues de Platon*, París, 1949.

SIR DAVID ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951.

J. MOREAU, *Réalisme et Idéalisme chez Platon*, París, 1951.

*Matemática, Física y Biología:*

Además de los trabajos de G. RODIER sobre las matemáticas y la dialéctica en el sistema de Platón, que fueron indicados más atrás, se consultarán:

G. MILHAUD, *Platon et les Philosophes géomètres de la Grèce*, París, 1900, 3ª ed., 1934.

[4] Ambas fueron traducidas al inglés.



LÉON ROBIN, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres*, París, 1908.

ERICH FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer, ein Kapitelaus der Geschichte des griechischen Geistes*, Halle, 1923.

J. STENZEL, *Zahl und Gestalt*, 1ª ed., 1924; 2ª ed., 1933.

A. E. TAYLOR, *Forms and Numbers, A study in platonic metaphysics*, en los *Philosophical Studies*, Londres, 1934, pág. 91.

DES PLACES, *Le Passage mathématique de l'éponomis et la théorie des irrationnelles*, "Revue des Études Grecques", t. XLVIII, 1935.

A. DIÈS, *Le Nombre de Platon: essai d'exégèse et d'histoire* (Memoria presentada a la Academia de Inscripciones y Bellas Letras, 1936).

P. KUCHARSKI, *Note sur un Passage du Ménon*, "Revue des Études Grecques", t. II, nº 239, enero-marzo de 1938, pág. 45.

M. GUÉROULT. *Sur le Locus mathématique du Ménon*, Boletín de la Facultad de Letras de la Universidad de Estrasburgo, 1934-1935.

MLLE. C. J. DE VOGEL, *La Dernière Phase du Platonisme et l'interprétation de M. Robin*, "Studia Vollgraff", Amsterdam, 1948.

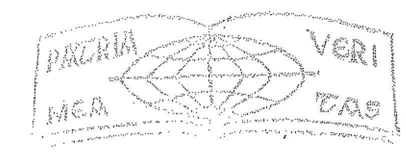
P.-M. SCHUHL, *Fabulation platonicienne*, París, 1947.

P. H. MICHEL, *De Pythagore à Euclide. Contribution à l'histoire des mathématiques préeuclidiennes*, París, 1950.

K. MUGLER, *Plato und die geometrische ... Aehnlichkeitslehre*, Hermes, Berlín, 1941. CH. MUGLER, *Platon et la Recherche mathématique de son époque*, Estrasburgo, Zurich, 1948.

Véanse igualmente E. M. BRUINS, *La Chimie du Timée*, "Revue de Métaphysique", julio-septiembre, 1951, pág. 269, y P. FRIEDLÄENDER, obra arriba citada, pág. 217.

P.-M. SCHUHL, *Imagination et Science des cristaux ou Platonisme et minéralogie*, "Journal de Psychologie", enero-marzo de 1949, pág. 27, y *Le Merveilleux, la Pensée et l'Action*, pág. 150, París, 1952.



L. ROBIN, *Étude sur la Signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, París, 1919. Publicada también en *La Pensée hellénique des Origines à Épicure*, París, 1942, pág. 231.

P. KUCHARSKI, *La Méthode d'Hippocrate dans le Phèdre*, "Revue des Études Grecques", t. II, nº 245, abril-junio de 1939, pág. 301.

VICTOR BROCHARD, *Le Devenir dans la Philosophie de Platon, Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1926, pág. 95.

M. GUÉROULT, *Le Dixième Livre des Lois et la dernière forme de la physique platonicienne*, "Revue des Études grecques", t. XXXVII, 1924, pág. 27.

J. B. SKEMP, *The Theory of Motion in Plato's later dialogues* (Cambridge, Classical studies, t. VII, 1942).

JOSEPH MOREAU, *L'Âme du Monde de Platon aux Stoïciens*, París, 1939.

*Teoría del alma:*

Además de los tres últimos trabajos citados, véanse:

L. ROBIN, *La Théorie platonicienne de l'amour*, 1907; 2ª ed. 1933, París.

G. RODIER, *Les Preuves de l'Immortalité de l'âme dans le Phédon de Platon*, "Année Philosophique", 1908, y *Études de Philosophie Grecque*, pág. 138.

J. MOREAU, *L'Argument ontologique dans le Phédon*, "Revue Philosophique", 1947, pág. 320.

M. GUÉROULT, *La Méditation de l'Âme sur l'Âme dans le Phédon*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 1936, t. XXXIII.

*Moral y Política:*

V. BROCHARD, *La Morale de Platon, Études de Philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1926, pág. 169.

L. ROBIN, *Platon et la Science sociale*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 1913, y *La Pensée hellénique*, 1942, pág. 177. *Platon et la Philosophie des valeurs*, "Études de Métaphysique et de Morale", París, 1944, t. I, pág. 1.



PIERRE LACHIÈZE-REY, *Les Idées morales, sociales et politiques de Platon*, París, s. f. (1938).

JEAN HUMBERT, *Platon et la Politique réaliste de son temps*, "Boletín de la Asociación Guillaume Budé", octubre de 1930.

P.-M. SCHUHL, *Platon et l'Activité politique de l'Académie*, "Revue des Études Grecques", t. LIX-LX, año 1946-1947, pág. 46, y *Le merveilleux, la pensée et l'action*, pág. 155.

ÉMILE BRÉHIER, *Les Trois Classes dans la Cité platonicienne*, "Revue Philosophique", 1942-1943, pág. 84 (recogido en *Études de philosophie antique*, en prensa).

A. KOYRÉ, *Introduction à la Lecture de Platon*, 1945.

K. R. POPPER, *The Open Society and its enemies*, 1946, 2ª ed., Princeton, 1950. Sobre esta obra, véanse:

G. J. DE VRIES, *Antisthenes redivivus, Popper's attack on Plato*, Amsterdam, 1952.

R. JORDAN, *The Revolt against Philosophy, The spell of Popper*, en *The Return to Reason*, Chicago, 1953, págs. 259-292.

RONALD B. LEVINSON, *In Defense of Plato*, Cambridge, 1953.

R. L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato*, 2ª ed., Londres, 1937.

N. R. MURPHY, *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford, 1951.

J. P. VERNANT, *Prométhée et la Fonction technique*, "Journal de Psychologie", 1952, t. IV, pág. 419.

V. GOLDSCHMIDT, *Le Paradigme dans la Théorie platonicienne de l'action*, "Revue des Études Grecques", 1945, t. LVIII, págs. 118-145.

M. VANHOUTTE, *La Philosophie politique de Platon dans les Lois* (abreviación: *Lois)* Lovaina, 1953, así como las diferentes obras antes citadas, pág. 203, en la bibliografía relativa a las *Leyes*.

G. MULLER, *Studien zu den Platonischen Nomoi*, Munich, 1951 (Zètemata, 3).

*Artes y Estética:*

CHARLES LÉVÊQUE, *Platon Fondateur de l'Esthétique*, 1857.

E. Cassirer, *Eidos und Eidôlon, das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen;* Colección Warburg, 1922, 23, t. I, Leipzig, 1924.

Erwin Panofski, *Idea, ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Leipzig, Berlín, 1924.

A. Rivaud, *Platon et la Musique*, "Revue d'Histoire de la Philosophie", 1929.

P. M. Schuhl, *Platon et l'Art de son temps* (Arts plastiques) 1933; 2ª ed., 1952, donde se hallará un índice bibliográfico.

P. M. Schuhl, *Platon et la Musique de son temps.* (Próximo a aparecer.)

Victor Goldschmidt, *Les Problèmes de la Tragédie d'après Platon,* "Revue des Études Grecques", t. LXI, 1948, I, págs. 19-63.

W. J. Verdenius, *Mimesis*, Leiden, 1949.

Jean Bousquet, *Le Trésor de Cyrène* (Fouilles de Delphes), t. II, París, 1952. Véase especialmente el cap. VI, pág. 77: "Le trésor de Cyrène et les mathématiques au temps de Platon".

L. Quattrochi, *L'Idea di bello nel pensiero di Platone*, Roma, 1953 (abundante bibliografía).

*La Religión de Platón:*

P. E. More, *Religion of Plato*, Princeton, 1921.

A. Diès, *Autour de Platon*, París, 1926.

E. Hoffmann, *Platonismus u. Mystik im Altertum* ("Sitz. Ber. Ak. Wiss. Heidelberg, Phil. hist. Kl.", 1934-35).

P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les Philosophes grecs. Études d'Histoire et de Psychologie Religieuse*, París, 1937.

A. E. Taylor, *The Polytheism of Plato*, Mind, 1938.

P. Lachièze-Rey, *Les Idées morales, sociales et politiques de Platon*, París.

Fr. Solmsen, *Plato's Theology*, Itaca, 1942.

A. J. Festugière, *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*, París, 1936.

René Schaerer, *Dieu, l'Homme et la Vie d'après Platon*, Neuchâtel, 1944.



O. Reverdin, *La Religion de la Cité platonicienne*, París, 1945.

S. Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, París, 1947.

P. M. Schuhl, *Le Joug du Bien, les Liens de la Nécessité et la fonction d'Hestia.* ("Mélanges Picard", 1949, t. II, 958. Recogido en *Le Merveilleux, la Pensée et l'Action*, 1952, pág. 129).

V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, París, 1949.

V. Martin, *Sur la Condamnation des Athées par Platon au Xème livre des Lois*, "Studia philosophica", vol. XI, pág. 103, Basilea, 1951.

P. Boyancé, *La Religion astrale de Platon à Cicerón*, "Revue des Études Grecques", t. LXV, 1952, págs. 306-308.

*Platón y el Oriente:*

J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruselas, 1945.

J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945.

P. M. Schuhl, *Études sur la Fabulation platonicienne*, París, 1947, pág. 102.

A. J. Festugière, *Platon et l'Orient*, Revue de Philologie, 1947, págs. 545.

W. Koster, *Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens. Étude critique sur les relations intellectuelles entre Platon et l'Orient*, Leiden, 1951. (Véase nuestro informe acerca de este libro, *Archives internationales d'Histoire des Sciences*, 1953, págs. 94-95.)

*Sobre platonismo y neoplatonismo, véanse:*

E. Bréhier, *Platonisme et Néoplatonisme (à propos du livre récent du* P. Festugière). "Revue des Études Grecques", 1938, t. LII, nº 243, págs. 489-498. (Este artículo figurará en la compilación *Études de philosophie antique*, que está en prensa.)

C. J. de Vogel, *On the Neo-platonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism*, "Mind", enero de 1953, pág. 43.

PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1953.

Hay que agregar que los diversos informes presentados al Congreso de la Asociación Guillaume Budé de 1953 (Tours y Poitiers) y reunidos en las *Actas* de ese Congreso, permiten seguir la influencia ejercida por el platonismo, a través de los siglos, hasta el Renacimiento.

N.B. La abreviatura R. E. G., que figura en las notas de esta obra, designa a la "Revue des Études Grecques".

# NOTA SOBRE LAS TRADUCCIONES DE PLATÓN AL ESPAÑOL

APARENTEMENTE no existe un estudio sistemático que enumere, describa y critique las traducciones de las diferentes obras de Platón realizadas a través de la historia de la cultura española. Tal examen podría modificar la impresión de pobreza en traducciones de Platón a nuestra lengua, o acaso confirmarla; de todas maneras sería útil para afinar nuestra conciencia de la tradición de la cultura clásica en el mundo hispánico, y de la difusión de las ideas filosóficas en la sociedad a través de la lengua vulgar.

A falta de ese estudio nos limitaremos a mencionar aquí las versiones de cuya existencia hemos tenido noticia directa o indirecta. En los casos en que no hayamos visto una edición señalaremos la fuente de nuestros datos.

Dice Menéndez y Pelayo que "el primer escritor español de quien positivamente consta haber traducido, aunque no directamente, alguno de los diálogos platónicos, es el castellano PEDRO DÍAZ DE TOLEDO, capellán del Marqués de Santillana" [1]. Esta traducción –anterior a 1445, probablemente hecha entre 1441 y 1445– [2] se basa en el texto latino del *Fedón*, traducido poco antes por LEONARDO BRUNI DE AREZZO,

[1] MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO, "De las vicisitudes de la filosofía platónica en España". (Discurso leído en la Universidad Central en la inauguración del curso académico de 1889 a 1890), en *Ensayos de crítica filosófica*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1946, pág. 86. (Hay ediciones españolas anteriores.)

[2] A esta conclusión arriban TOMÁS CARRERAS ARTAU y JOAQUÍN CARRERAS ARTAU en su *Historia de la filosofía española*, t. II, pág. 628 (Real Academia de Ciencias Exactas, Madrid, 1943).

y lleva por título *El libro de Platón, llamado Fedrón* (sic), *en que se trata de cómo la muerte no es de temer*[3].

Se considera que Díaz de Toledo es también autor de la traducción del breve diálogo seudoplatónico *Axíoco*. El hecho de que algún códice contenga la versión del *Axíoco* bajo el título de *Fedón* (justamente todo el *Axíoco* está destinado a probar que la muerte no es de temer) ha llevado a afirmar que Díaz de Toledo había traducido aquel apócrifo, pero no en realidad el famoso diálogo que relata las últimas conversaciones de Sócrates en la prisión. Está comprobada, sin embargo, la existencia de ambas versiones[4].

En el siglo XVI, frente a la pluralidad de versiones de obras aristotélicas "contrasta la penuria de versiones de Platón en lengua castellana", dice Menéndez y Pelayo, y "salvo la del *Cratilo* y la del *Gorgias*, hechas por PEDRO SIMÓN ABRIL, que ni siquiera llegaron a imprimirse, y las del *Critón* y el *Fedón*, por el bachiller PEDRO DE RHÚA, que corrieron igual fortuna, pero que todavía se conservan, no recuerdo por el momento ninguna otra, si bien fuera temerario afirmar que no existen"[5].

No hay, a primera vista, versiones españolas de Platón en los siglos XVII y XVIII, aunque bien podría formularse aquí la misma reserva que expresa Menéndez y Pelayo para otras traducciones posibles del siglo XVI. Debemos pasar, pues, al siglo XIX.

Durante el siglo precedente se publicaron varias versiones de Platón al español, pero sólo una, que sepamos, directamente del texto griego. Cronológicamente, la primera que conocemos es la traducción de *La República* por JOSÉ TOMÁS Y GARCÍA[6]. Esta versión, como se ha comprobado, se apoya

[3] Cf. M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *ob. cit.*, pág. 87, y T. y J. CARRERAS ARTAU, *ob. cit.*, pág. 627. (Estos últimos al reproducir el título escriben "tracta"; pero pueden haberse basado en una copia distinta de la utilizada por Menéndez y Pelayo.)

[4] Así lo aclara MENÉNDEZ Y PELAYO, *ob. cit.*, pág. 124.

[5] M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *ob. cit.*, pág. 124. No sabemos si estas versiones son también indirectas o si se basan en el texto griego.

[6] *La República de Platón o Coloquios sobre la Justicia.* Traducidos en castellano, e ilustrados con varias notas por D. J. T. y G. Josef Collado, Madrid, 1805; 2 tomos. (Hemos tenido a la vista la edición de la "Biblioteca Clásica"; para más datos ver la introducción de Pabón y Fernández Galiano citada en la nota siguiente.)



sobre todo en la versión francesa del P. JEAN GROU (1762)[7], con retoques que al parecer se basan en las versiones latinas de FICINO y SERRANO. La traducción de *La República* por Tomás y García ha sido reimpresa varias veces en la "Biblioteca Clásica" (1886, etc.), en la "Biblioteca Económica Filosófica" (1927) —donde se anuncia "revisada y corregida nuevamente por Antonio Zozaya"—, y en la "Biblioteca Emecé de Obras Universales"; en esta última edición se presenta como revisada por C. H. F. y lleva nota preliminar de Ricardo Baeza.

En la bibliografía que acompaña al artículo "Platón" en la *Enciclopedia Espasa* se dice que "una versión del *Fedón*" puede verse en la *Historia universal* de C. Cantú (t. IX), *Documentos*, Filosofía (Madrid, 1867); otra que comprende fragmentos equivalentes a la mitad aproximadamente de dicho diálogo, se publicó en el periódico barcelonés *La Abeja* (t. II). Segalá la atribuye a BERGUES DE LAS CASAS o a alguno de sus discípulos.

En 1880 apareció en Madrid la traducción de *Cinco diálogos de Platón (El Convite, El Eutifrón, La Apología de Sócrates, El Critón* y *El Fedón)* con pie de la Imprenta y Fundición de M. Tello. La contratapa dice que del libro se ha hecho "muy corta tirada", y que los pedidos deben enviarse a la dirección del traductor, D. Anacleto Longué y Molpeceres. Estos hechos contribuyen a explicar la poca difusión de este volumen, que hasta ahora no habíamos visto citado en ninguna bibliografía sobre Platón. Los pasajes que hemos cotejado con el original griego y con otras traducciones revelan que la versión de Longué es fidedigna: sigue de cerca el texto, y lo traslada a un español correcto, flúido, a veces elegante, aunque, desde luego, ya no nos suena totalmente como prosa de nuestro tiempo. Cada diálogo va precedido de un resumen del argumento y al final hay un pe-

[7] Cf. la Introducción de JOSÉ MANUEL PABÓN y MANUEL FERNÁNDEZ GALIANO a su edición de *La República*, t. I. pág. CXXXV *sqq.* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949).

queño número de notas útiles, de tipo histórico o filológico [8].

La más difundida traducción española de la obra completa de Platón es la que realizó PATRICIO DE AZCÁRATE [9]; desgraciadamente, tampoco es directa: se basa sobre todo en la versión latina de MARSILIO FICINO, aunque también sigue a veces a la traducción francesa de VICTOR COUSIN (publicada entre 1822 y 1840) —de la que toma noticias, resúmenes y algunas notas— y a la de SAISSET (1869, que a su vez se basa en versiones francesas más antiguas). La edición original de la traducción de Azcárate fué reimpresa en Buenos Aires hace unos años [10], y ha dado lugar a numerosas ediciones parciales de los diálogos, como las de la Universidad Nacional de México, y las que aparecen en las colecciones "Austral" (Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires), y "Clásicos Inolvidables" (Librería-Editorial "El Ateneo", Buenos Aires).

Otras versiones fueron publicadas por ANTONIO ZOZAYA en la "Biblioteca Económica Filosófica", con el título de *Diálogos socráticos* (Madrid, 1880), en donde incluye la *Apología de Sócrates*, el *Critón* y el *Fedro*. En la misma colección Zozaya editó dos tomos titulados *Diálogos polémicos*. Tenemos a la vista la tercera edición de estos últimos, sin fecha, con prólogo de Zozaya datado en febrero de 1885. El primer tomo contiene *El sofista* y el *Eutidemo;* el segundo, el *Teetetes* (sic) y el *Menón*. La versión es casi seguramente

[8] En la introducción a todo el volumen, Longué traza la vida de Platón y hace algunas breves consideraciones sobre los diálogos, sus principales ediciones y traducciones a lenguas modernas. En este punto, después de recordar las versiones del *Cratilo* y del *Gorgias* por Pedro Simón Abril, menciona "la de la *República* por Fox" (pág. 22). Sin embargo, en el libro de Pedro Urbano González de la Calle, titulado *Sebastián Fox Morcillo: estudio histórico-crítico de sus doctrinas* (Madrid, 1903) se dice que Fox "estaba obligado a hacer un estudio detenido de la República platónica, que empieza por no traducir, tomando la versión de Marsilio Ficino" (pág. 38, citado por E. Mazorriaga: *Platón el divino*, pág. 338, Madrid, 1918). Parece, pues, que hay que tomar con precaución este juicio de Longué y Molpeceres.

[9] *Obras completas de Platón*, Madrid. 1871-1872; 11 tomos.

[10] *Obras completas de Platón*, Ediciones Anaconda, Buenos Aires, 1946; 4 tomos.



indirecta, aunque el traductor no da ninguna noticia sobre este punto.

En la "Biblioteca de Autores Célebres" publicada por Garnier en París existe una traducción de *La República* en dos tomos, firmada por ENRIQUE PÉREZ, sin indicación de fecha. Su estilo galicado permite suponer que está calcada de una versión francesa, y algunos mencionan la versión de BASTIEN como probable fuente [11]. En la misma colección hay un volumen de *Obras de Platón* traducidas por TOMÁS MEABE, que incluye la *Apología de Sócrates*, el *Critón*, el *Fedón* y el *Gorgias*. Los dos primeros han sido reproducidos en una edición impresa en Buenos Aires [12]. No se indica la fuente de la traducción, pero probablemente es francesa.

El siglo XX se inicia promisoriamente con una traducción del *Ion* que creemos directa del griego, aunque no la hemos podido examinar [13]. Hubo luego dos intentos de dar en español toda la obra de Platón. Una, la de la "Nueva Biblioteca Filosófica", de Madrid, algunos de cuyos tomos no indican traductor [14], en otros figura como tal LUIS ROIG DE LLUIS [15], y en otros aun FRANCISCO GALLACH PALÉS [16]. Estas traducciones no ofrecen garantías en cuanto a la exactitud de la versión, y son casi con seguridad indirectas. Otro intento de dar las obras de Platón en español es el iniciado por la "Biblioteca de Bolsillo" de la Librería Bergua, de Madrid. También aquí el traductor, JUAN B. BERGUA, se basa evidentemente en traducciones francesas. Parece seguir asiduamente las tra-

[11] Cf. J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ GALIANO, *ob. cit.*, pág. CXXXIX.

[12] PLATÓN, *Apología de Sócrates. Critón o el Deber del Ciudadano.* Traducción de TOMÁS MEABE. Noticia biográfica, introducción, notas y cuidado de esta edición, por S. Brun. Editorial Araujo, Buenos Aires, 1939.

[13] ION, Diálogo platónico traducido del griego por AFANTO UCALEGO [seudónimo de ADOLFO BONILLA Y SAN MARTÍN], Madrid, 1901. Cf. T. y J. CARRERAS ARTAU, *ob. cit.*, t. II, pág. 627, nota 46.

[14] Por ejemplo, el tomo IV, que contiene *El político*, el *Timeo* y el *Critias* (Madrid, 1928).

[15] Así el tomo V, que ofrece el *Fedón*, el *Gorgias* y *El banquete* (Madrid, 1936).

[16] Tal es el caso del tomo I, que presenta el *Teeteto*, el *Cratilo* y el *Eutidemo* (Madrid. 1934).

ducciones publicadas en las ediciones de "Les Belles Lettres"[17].

Durante la primera guerra mundial se inicia en España un extraordinario intento de poner en castellano todos los diálogos de Platón, en versión directa del griego por EMETERIO MAZORRIAGA, catedrático de Lengua y Literatura griegas en la Universidad de Madrid. El traductor publicó en 1918, como tomo CCXLII de la "Biblioteca Clásica", un libro un tanto curioso, bajo el título de *Platón el divino, Estudio preliminar a la traducción directa de sus "Diálogos"*. El estudio preliminar está concebido en dos tomos, de los cuales el único que hemos podido hallar es el primero, que tiene 448 páginas foliadas en números romanos. En la Advertencia dice Mazorriaga que los dos primeros tomos de su traducción de los *Diálogos* estaban ya impresos cuando los editores aceptaron suspender su publicación a fin de que el traductor pudiera preceder esos volúmenes de un extenso estudio que permita la comprensión de los *Diálogos*. Y parece que, en efecto, aquellos tomos llegaron a imprimirse, pues el traductor dice en la misma Advertencia que el primero pasa de 600 páginas, y luego, en el texto del "Prólogo", cita al *Gorgias* por las páginas de su propia traducción. Sin embargo, no tenemos ninguna noticia de que los volúmenes impresos se hayan publicado realmente[18].

Una nueva era de traducciones españolas de Platón se inaugura en el mundo hispánico durante la segunda guerra mundial. Ante todo hay que señalar la iniciativa de la Universidad Nacional Autónoma de México, que en su "Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana" confió a JUAN DAVID GARCÍA BACCA el traslado al español del corpus

17 Hemos consultado tres tomos que bajo el título común de Diálogos incluyen: I, *Hipias el menor* (sic), *Lisis, Lakes, Karmides, Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón* (3ª ed., Madrid, 1934); II, *Gorgias, Protágoras, Fedro* (Madrid, s. f.); III, *Ion, Menexeno, Filebo, Eutidemo, Cratilo* (Madrid, 1934).

18 En su Introducción al *Gorgias* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, pág. XXIII) dice JULIO CALONGE RUIZ que "La proyectada edición de las obras de Platón en la Biblioteca Clásica no pasó de una introducción de Mazorriaga titulada *Platón, el divino*, Madrid, 1918." Es decir, que ni siquiera se habría publicado el segundo tomo del estudio preliminar.



platónico. Esta edición toma de la "Loeb Library" el texto griego, presentado frente a la versión española. Los dos primeros tomos, publicados en 1944, contienen: *Eutifrón, Apología* y *Critón; Banquete* e *Ion*. El tercer tomo, aparecido en 1945, ofrece el *Hipias mayor* y el *Fedro*. La traducción, lo mismo que los comentarios que la preceden y la siguen, trata de comprender la filosofía de Platón desde ángulos que en ciertos casos deben tomarse con mucha reserva. Pero estas versiones son incomparablemente superiores a las precedentes, pues siguen de buena fe el texto griego, y contienen más de un acierto literario y filosófico en los giros de la versión.

Otra gran empresa ha sido comenzada por el Instituto de Estudios Políticos de Madrid, del que conocemos dos excelentes realizaciones: la edición de *La República* (texto griego, traducción, introducción y notas) por JOSÉ MANUEL PABÓN y MANUEL FERNÁNDEZ GALIANO (Madrid, 1949), y el *Gorgias*, edición similar a la anterior, aunque de más breve aparato de introducción y comentario, a cargo de JULIO CALONGE RUIZ (Madrid, 1951). La edición de *La República* publicada en la colección de "Clásicos Políticos" tiene no sólo la mejor versión española de *La República* (lo cual no era difícil de prever, tratándose de la primera realmente directa del griego) sino que, en general, establece un modelo para futuros trabajos de este orden de publicaciones de clásicos con traducción y comentario. Según el último catálogo del editor, en la misma colección ha aparecido un volumen de *Cartas* de Platón, en edición bilingüe y con prólogo de MARGARITA TORANZO, revisada por José Manuel Pabón. También se anuncian como de próxima publicación en la misma forma *El político*, a cuidado de ANTONIO P. LASO; *Las Leyes*, en versión de JOSÉ MANUEL PABÓN; el *Fedón*, traducido por MARGARITA TORANZO; y el *Protágoras*, en traslado de JULIO CALONGE.

Al lado de estas dos colecciones que se proponen darnos la totalidad de la obra platónica directamente traducida del griego y con el texto original, hay que recordar también algunas traducciones de ciertos diálogos aislados. Así, del *Fedón* hay una versión española por el humanista panameño JOSÉ DE LA CRUZ HERRERA, quien declara haberla realizado

sobre el texto griego. Aunque no es una traducción científica o literariamente notable, tiene el mérito de ser uno de los primeros esfuerzos realizados en América española para trasladar a Platón directamente del original [19]. El *Parménides* ha sido traducido del griego por RODOLFO M. AGOGLIA con introducción y comentario [20]. Es, creemos, la primera versión directa de Platón realizada y publicada en la Argentina. Al *Fedro* lo ha vertido MARÍA ARAUJO en una castiza traducción directa del griego [21]. También nos consta, sin haberlos tenido en la mano, que en la "Biblioteca de Iniciación Filosófica" que publica el editor Aguilar han aparecido, además de una reimpresión del *Fedro* recién citado, *El banquete* y el *Alcibíades*, este último traducido y prologado por JOSÉ ANTONIO MÍGUEZ. Para la misma "Biblioteca" se anuncia en preparación el *Fedón*.

En resumen, tras las versiones indirectas –principalmente del latín en los siglos XV y XVI, sobre todo del francés en el siglo XIX y parte del XX– en los últimos lustros comienza en el mundo hispánico la versión directa de Platón, y su edición enfrentada al texto original [22]. Es de esperar que en fecha no lejana el lector de español pueda tener en sus manos la totalidad de la obra platónica en versiones directos y fidedignas.

JUAN ADOLFO VÁZQUEZ

[19] PLATÓN, *Fedón o acerca del alma.* Nueva versión directa del griego por JOSÉ DE LA CRUZ HERRERA. 2ª edición. Editorial Araujo, Buenos Aires, 1939.

[20] PLATÓN, *Parménides.* Traducción directa del griego con introducción, notas y comentarios por RODOLFO M. AGOGLIA. Editora Interamericana, Buenos Aires. 1944.

[21] PLATÓN, *Fedro.* Traducción del griego por MARÍA ARAUJO. Introducción y notas de Julián Marías. Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1948.

[22] Otro buen síntoma del renacimiento de los estudios clásicos en España, y del consiguiente interés por la lectura directa de Platón, lo revelan las ediciones escolares de algunos diálogos que ofrecen, sin traducción, el texto griego con introducción y notas gramaticales. Así, la Editorial Gredos ha publicado la *Defensa de Sócrates*, a cuidado de MANUEL FERNÁNDEZ GALIANO (Madrid, 1946), y en la colección de clásicos "Emerita", del Instituto Antonio de Nebrija, ÁNGEL ÁLVAREZ DE MIRANDA presenta una erudita edición del *Fedón* (Madrid, 1948).

# *ÍNDICES*

## I. – TEXTOS PLATÓNICOS

## II. – NOMBRES PROPIOS

### Antigüedad







### Autores modernos

## III. – NOCIONES Y TÉRMINOS PLATÓNICOS



# *ÍNDICE*

## INTRODUCCIÓN



LIBRO PRIMERO

## EL PENSAMIENTO GRIEGO ANTES DE PLATÓN

CAPÍTULO IV



CAPÍTULO V



CAPÍTULO VI



CAPÍTULO VII



LIBRO SEGUNDO

PRIMEROS ASPECTOS DEL PLATONISMO

CAPÍTULO I



CAPÍTULO II





CAPÍTULO III



CAPÍTULO IV



LIBRO TERCERO

¿HUBO UNA CRISIS DEL PENSAMIENTO PLATÓNICO?

CAPÍTULO I



CAPÍTULO II